T.C
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TAŞKÖPRÎZÂDE'NİN ŞERHÜ AHLÂK-I ADUDİYYE ADLI ESERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Elzem İÇÖZ

Enstitü Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : İslam Felsefesi

Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Atilla ARKAN

MAYIS-2007

T.C
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TAŞKÖPRÎZÂDE'NİN ŞERHÜ AHLÂK-I ADUDİYYE ADLI ESERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Elzem İÇÖZ

Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : İslam Felsefesi

Bu tez 27/06/2007 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.

____________	____________	____________
Jüri Başkanı	**Jüri Üyesi**	**Jüri Üyesi**

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Elzem İÇÖZ

31.05.2007

ÖNSÖZ

Taşköprizade'nin *Şerhü Ahlâk-ı Adudiyye* adlı eseri tezimizin konusunu oluşturmaktadır. 16. yy'da kaleme alınmış olan bu risale felsefî ahlak anlayışının Osmanlı dönemindeki sürekliliğini göstermesi açısından önemlidir. Eserde ahlak düşüncesi üçlü nefs anlayışı, nefsin üç bölümünden çıkan hikmet, iffet, şecaat faziletleri, ifrat ve tefriti ifade eden reziletler, itidal ve adalet anlayışı üzerine inşa edilmiştir. Ayrıca bu sistem dinî naslar (ayet ve hadisler) ve İslam büyüklerinin sözleriyle de desteklenmiştir. Adudiddin Îcî'nin (v.756/1355) muhtasar ahlak risalesine yazılmış olan bu şerh döneminin yazım şekli olan şerh geleneği içerisinde verilmiş bir eser olması sebebiyle de önem arzetmektedir.

Bu çalışmada Taşköprîzade'nin şerh ettiği esere ve ahlak ilim geleneğine yaptığı katkıları belirlemek, takip ettiği ahlak anlayışındaki sürekliliğini göstermek adına selefleri olan Miskeveyh ve Tûsî'nin mustakil ahlak eserlerine, Devvânî'nin ahlak düşüncesini konu alan çalışmalara atıflarda bulunduk. Ayrıca Eflatun, Aristo, Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazzâli belli konularda takip ettiğimiz filozoflar oldu. *Şerhü Ahlâk-ı Adudiyye*'nin çalıştığımız ilk iki makalesinin neşrini ise tezimizin sonunda verdik.

Bu çalışmanın her aşamasında rehberliğini esirgemeyen değerli hocam Yrd. Doç. Dr. Atilla Arkan'a, yine her zaman yardımlarını gördüğüm Yrd. Doç. Dr. Muammer İskenderoğlu hocama, arapça metnin anlaşılmasında ortaya çıkan zorluklar karşısında destek aldığım Hamza Tekin hocama teşekkürü bir borç bilirim. Tezi okuyup değerlendirmelerde bulunan arkadaşlarım Semahat Özgenç, Betül Tarakçı ve Fatma Yılmaz'a, eserin müellif nüshasına ulaşmamı kolaylaştıran ve yazma eser çalışma geleneğine dair birikimlerinden istifade ettiğim Asiye Şen Aykıt'a teşekkür ederim. Ayrıca maddi ve manevi desteklerini benden esirgemeyen babama, anneme ve ablama sonsuz şükran borçluyum.

Elzem İÇÖZ

25 Mayıs 2007

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR

Ktp : Kütüphane

Ş.P : Şehit Ali Paşa Bölümü

V.E : Veliyyüddîn Efendi Bölümü

Tezin Başlığı: Taşköprîzâde'nin Şerhü Ahlâk-ı Adudiyye Adlı Eseri	
Tezin Yazarı: Elzem İÇÖZ	**Danışmanı:** Yrd. Doç. Dr. Atilla ARKAN
Kabul Tarihi: 27 Haziran 2007	**Sayfa Sayısı:** v (ön kısım)+ 98 (tez)+ 49 (ek)
Anabilimdalı: Felsefe ve Din Bilimleri	**Bilim dalı:** İslam Felsefesi

Bu tez Taşköprîzâde'nin *Şerhü Ahlâk-ı Adudiyye* adlı eserinin İslam ahlâk düşüncesi bağlamında değerlendirilmesini amaçlamaktadır. İslam Ahlâk Teorileri genelde nassî, kelamî, felsefî ve dinî olmak üzere dört başlıkta değerlendirilir. Taşköprîzâde'nin bu risalesi felsefi ahlâka yakındır ve eser aynı zamanda Osmanlı Felsefi Ahlâk geleneğini en güzel şekilde yansıtmaktadır. Bu yönüyle eserin temsil kabiliyeti yüksektir. 16.yy'ın önemli âlimlerinden Taşköprîzâde'nin Adudiddîn Îcî'nin muhtasar ahlâk risalesine yazdığı bu şerhin Osmanlı'da ahlâk ilime dair değerlendirmeler noktasında küçük bir katkı olarak kabul edileceğini umuyoruz.

Metin-şerh ilişkisi bağlamında eseri değerlendirmek de bu tezin amaçları arasındadır. Biz bu çalışmamızda Taşköprîzâde'nin şerh etmek için neden bu eseri seçtiği sorusuna cevap bulmaya, katkılarını belirlemeye, Osmanlı'da bir yazım şekli olan şerh geleneğini tanımaya çalıştık. Eserin başında ahlâk ilmine dair bir risale yazmak isteğini belirten Taşköprîzâde, ahlâk ilminin meselelerini özetleyen Îcî'nin ahlâk risalesini esas alarak burada muğlâk konulara açıklık getirmiş ve eksik gördüğü noktaları tamamlamıştır. Taşköprîzâde yaşadığı dönemin etkilerini de bu eserinde hissettirmiştir.

Dört makaleden oluşan *Şerhü Ahlâk-ı Adudiyye* adlı eseri konu alan tezimizde biz sadece ilk iki makalenin incelemesini ve neşrini yaptık. Bu iki makale de geçen konuları ise üç bölümden oluşan tezimizin ikinci ve üçüncü bölümünde başlıklar halinde sunduk. Çalışmamızın ilk bölümünde Taşköprîzâde'nin hayatı ve eserlerini konu aldık. Ayrıca onun otobiyografisinden yola çıkarak içinde bulunduğu ilim anlayışını vermeye ve entelektüel birikiminde etkili olan çevreyi tanıtmaya çalıştık.

Şerhü Ahlâk-ı Adudiyye'nin giriş kısmında yer alan ahlâk ilminin tarifi, konusu, gayesi ve ilimler sınıflandırmasındaki yeri başlıklarını tezimizin ikinci bölümünde inceledik. Taşköprîzâde'nin birinci makalesinde yer verdiği ahlâk ilminin temel kavramları (huy, hal, meleke), ahlâkın değişimi meselesi, nefs anlayışı, iyilik ve mutluluk gibi teorik konuları tezimizin ikinci bölümünde değerlendirdik. Nefsi manevi bir cevher olarak tanımlayan Taşköprîzâde nefsin düşünme, gazap ve şehvet olmak üzere üç gücünden bahseder. Daha sonra bu güçlerden doğan hikmet, şecaat ve iffet faziletlerini, bu üçünün bir araya gelmesi ile ortaya çıkan adalet faziletini açıklar. Belirlediği bu faziletlerin alt dalları ise eserin önemli bir kısmını kapsamaktadır. İkinci bölümde eserin teorik kısmını oluşturan başlıkları incelerken felsefi ahlâkın kurucuları olarak kabul edilen Eflatun ve Aristo'ya nefs konusunda atıflarda bulunduk. İslam felsefesi geleneğinden ise İbn Sînâ, Fârâbî, Gazzâlî, Miskeveyh, Tûsî ve Devvânî Taşköprîzâde'nin felsefi ahlâk geleneği çizgisinde ki sürekliliğini göstermek adına takip ettiğimiz İslam filozofları oldu. Aynı zamanda Taşköprîzâde'nin bu konularda yaptığı katkıları da belirtmeye çalıştık.

Şerhü Ahlâk-ı Adudiyye'nin ikinci makalesini oluşturan insanın fiilleri konusunu ise tezimizin üçüncü bölümünde açıkladık. Bu bölümde değerlendirdiğimiz bir başka mesele de Taşköprîzâde'nin eserinin teorik kısmında (birinci makale) ele aldığı faziletler ve alt dalları konusudur. Tezimizin üçüncü bölümünde yer alan başlıkları incelerken ise ahlâk ilmi alanında müstakil eser veren Miskeveyh, Tûsî ve Devvani'yi takip ederek Taşköprîzâde'nin İslam ahlâk ilmi bağlamındaki sürekliliğini ve katkılarını belirlemeye çalıştık.
Tezimizin ek kısmında ise *Şerhü Ahlâk-ı Adudiyye*'nin konusunu oluşturan ilk iki makalesinin neşrini yaptık. Eserin neşrinde, Beyazıt kütüphanesi Veliyyüddîn Efendi bölümü 000786 demirbaş numarası ile kayıtlı müellif nüshasını esas aldık.

Anahtar kelimeler: Taşköprîzâde, Adudiddin Îcî, şerh, İslam ahlâkı, nefs, mizaç, huy, fazilet, rezilet

Sakarya University Institude of Social Sciences **Abstract of Master´s**

Title of the thesis: Tashkoprîzâde's *Şarhu Ahlak-ı Adudiyye*	
Author: Elzem İÇÖZ	**Supervisor:** Assist. Prof. Dr. Atilla ARKAN
Date: 27/06/2007	**Nu. Of pages:** v (pre text)+ 98 (main body) +49(appendices)
Department: Philosophy and Sciencies of Religion	**Subfield:** Islamic Philosophy

The aim of this thesis is to evaluate *Tashkoprîzâde's Sarhu Ahlak-ı Adudiyye* in the context of Islamic ethical thought. Generally, Islamic ethical theories can be classified into four groups; namely dogmatic, theological, philosophical and religious. Tashkoprîzâde's treatise is close to philosophical ethics and reflects Ottoman Islamic Philosophical Ethical Tradition. This study on Taşköprîzâde's work, which is a commentary on Îcî's concise work, will be a small contribution to the ethics studies in Ottoman Era.

To evaluate this treatise in the text- commentary context is also the aim of this thesis. The researcher tries to examine the commentary tradition in Ottoman Era, ask why Taşköprîzâde selected this work and what contribution he has made. Taşköprîzâde here takes Îci's principles, explains the obscure matters and completes the deficient parts.

The researcher analyzes and edits two parts of this book which is actually four parts. The first part of the thesis presents his life and works. It introduces Taşköprîzâde's cultural, political and social context in order to understand his age and his intellectual carrier.

In the second part, the thesis examines the definition of ethics, its subject, its aim and its place in the classification of science. It also analyses basic concepts of ethics, changing of human's moral, concept of soul, goodness and happiness. Taşköprîzâde here supposes three pars of the soul; reason, emotion and desire. Then he explains the virtues of wisdom, courage, chastity, which are born from the said parts, and finally justice that is born from the harmony of the other three virtues. The sub-branches of all these virtues constitute major part of the thesis.

In examining his analysis, the researcher tries to go back to Plato and Aristotle who are considered as the founders of philosophical ethics. References are also made to Ibn Sînâ, Farâbî, Ghazâli, Miskavayh, Tûsî, Devvânî's works in order to follow the tradition.

The parts of human's deeds are presented in the third part. Other subject in this chapter is virtues and their sub-branches as was said.

In the appendix there is an edition of two parts of the Taşköprîzâde's work. For this edition, the author's own text which is recorded in Beyazıd Library, is uded.

Keywords: Taşköprîzâde, Adudiddin Îcî, exegesis, İslamic ethics, soul, disposition, character, merit, widkedness

GİRİŞ

Tezin Amacı

İslam ahlâk teorilerini nassî, kelâmî, felsefî ve dinî olmak üzere dört ana başlıkta değerlendirebiliriz. Nassî ahlâk, filozof ve kelamcıların aklî değerlendirmeleri haricinde Kur'an ve hadîslerde geçen ahlâkla ilgili ifadeler doğrultusunda oluşmuş bir ahlâk anlayışıdır. Kelamî ahlâk Kur'an, hadîs ve kelamcıların aklî metodlarına dayanan bir teoridir. Dini ahlâk Kur'an ve hadîsleri, kelamî ve felsefî kavramları, tasavvufî anlayışı bünyesinde barındıran bir İslam ahlâk teorisidir. Felsefî ahlâk ise Eflâtun ve Aristo'nun ahlâk eserlerinin tercüme edilmesi ile ortaya çıkan bir ahlâk teorisidir. Bu tezin amacı Taşköprîzâde'nin *Şerhü Ahlâk-ı Adudiyye* adlı eserinin İslam ahlâk teorilerinden hangisi içinde değerlendirebileceği sorusuna yanıt aramaktır.

16.yy'ın önemli alimlerinden olan ve günümüze kadar değerini korumuş eserler veren Taşköprîzâde'nin Adudiddîn Îcî'nin farklı nüshalarda 3-7 varak arasında değişen muhtasar ahlâk risalesine yazdığı şerh Osmanlı ilim geleneği içerisinde yazılmış bir eser olması ve dönemin ahlâk ilim geleneğine dair değerlendirmelerine ışık tutması sebebiyle önem taşımaktadır. Bu eserin Osmanlı ahlâk ilmine olan katkılarını belirlemek, üzerinde bulunduğu İslam ahlâk teorisi bağlamında sağladığı süreklilik ve katkıları ortaya çıkarmak bu çalışmanın amaçları arasındadır.

Bu çalışmanın bir başka amacı da metin-şerh ilişkisi bağlamında eseri değerlendirmektir. Bu değerlendirmeden hedefimiz ise Taşköprîzâde'nin şerh etmek için neden bu eseri seçtiği sorusuna cevap aramak, Taşköprîzâde ve Îcî'nin ifadelerini ayrıştırmak, bir şârih olarak Taşköprîzâde'nin bu esere katkılarını belirlemek ve Osmanlı'da bir yazım şekli olan şerh geleneğini tanımaya çalışmaktır.

Tezin Önemi

Taşköprîzade'nin *Şerhü Ahlâk-ı Adudiyye* adlı eseri kaleme alındığı dönemde ahlâk ilmine dair geleneği yansıtması itibariyle önem taşımaktadır. Taşköprîzâde'nin bu risalesi felsefî ahlâka yakındır ve eser aynı zamanda Osmanlı'da Felsefî ahlâk geleneğini en güzel şekilde yansıtmaktadır. Bu yönüyle eserin temsil kabiliyeti yüksektir. Eser Miskeveyh, Tûsî ve Devvânî tarafından temsil edilen felsefî ahlâk

çizgisinin Osmanlı dönemindeki sürekliliğini göstermesi açısından önemlidir. Eserin Osmanlı ilim geleneği içinde verilmiş olmasının bu geleneğe dair değerlendirmeler noktasında katkı sağlayacağını umuyoruz.

Tezin Yöntemi

Taşköprîzade'nin dört makaleden oluşan *Şerhü Ahlâk-ı Adudîyye* adlı eserini konu alan tezimizde bu eserin sadece ilk iki makalesini inceledik. Bu iki makalede geçen konuları ise tezimizin ikinci ve üçüncü bölümünde başlıklar halinde sunduk. Çalışmamızın ilk bölümünde Taşköprîzâde'nin hayatı ve eserlerini konu aldık. Ayrıca onun otobiyografisinden yola çıkarak içinde bulunduğu ilim anlayışını vermeye ve entelektüel birikiminde etkili olan çevreyi tanıtmaya çalıştık. Taşköprîzâde'nin hayatı ve eserlerini verdiğimiz bu bölümde *Şekâiku'n-Numâniyye, Keşfu'z-Zünûn, Hadâyıku'l Hakâyık, Tercüme-i Şekâik-i Numâniyye, Kâmusu'l Â'lâm, Târîhu'l Edebü'l Arabî* gibi bibliyoğrafik eserlerden istifade ettik.

Şerhü Ahlâk-ı Adudiyye'nin giriş kısmında yer alan ahlâk ilminin tarifi, konusu, gayesi ve ilimler sınıflandırmasındaki yeri başlıklarını tezimizin ikinci bölümünde inceledik. Taşköprîzâde'nin birinci makalesinde yer verdiği ahlâk ilminin temel kavramları (huy, hal, meleke), ahlâkın değişimi meselesi, nefs anlayışı, iyilik ve mutluluk gibi teorik konuları tezimizin ikinci bölümünde değerlendirdik. İkinci bölümde eserin teorik kısmını oluşturan başlıkları incelerken felsefi ahlâkın kurucuları olarak kabul edilen Eflâtun ve Aristo'ya nefs konusunda atıflarda bulunduk. İslam felsefesi geleneğinden ise, İbn Sîna, Fârâbî, Gazzâli, Miskeveyh, Tûsî ve Devvânî Taşköprîzâde'nin felsefi ahlâk geleneği çizgisindeki sürekliliğini göstermek adına takip ettiğimiz İslam filozofları oldu.

Şerhü Ahlâk-ı Adudiyye'nin ikinci makalesini oluşturan insanın fiilleri konusunu ise tezimizin üçüncü bölümünde inceledik. Bu bölümde değerlendirdiğimiz bir başka konu da Taşköprîzâde'nin eserinin teorik kısmında (birinci makale) ele aldığı faziletler ve alt dalları konusudur. Tezimizin üçüncü bölümünde yer alan başlıkları incelerken ise aynı gelenek içerisinde bulunan Miskeveyh, Tûsî ve imkânımız nispetinde Devvânî'yi takip ederek Taşköprîzâde'nin İslam ahlâk ilmi bağlamındaki sürekliliğini ve katkılarını belirlemeye çalıştık.

Tezimizin konusunu oluşturan Taşköprîzâde'nin *Şerhü Ahlâk-ı Adudiyye* adlı risalesinin yaptığımız taramalar sonucunda, Türkiye kütüphanelerinde beş nüshasına ulaştık. Bu nüshalar, Beyazıd Kütüphanesi, Veliyyüddîn Efendi bölümünde 000786 demirbaş numarası ile Süleymaniye Kütüphanesi, İsmihân Sultan bölümünde, 000430 demirbaş numarası ile, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli bölümünde, 003719 demirbaş numarası ile ve Koca Râgıp Paşa Kütüphanesinde 000786 demirbaş numarası ile kayıtlıdır. Ulaştığımız nüshalardan Beyazıd Kütüphanesi, Veliyyüddîn Efendi bölümünde kayıtlı olan nüsha müellif nüshasıdır. Tezimizin ek kısmında *Şerhü Ahlâk-ı Adudiyye*'nin incelemesini yaptığımız iki makalesinin neşrini müellif nüshasını dikkate alarak yapmaya çalıştık. Ayrıca inceleme ve neşir çalışması esnasında okumakta güçlük çektiğimiz noktalarda nesih hattı ile yazılmış olan Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa bölümünde 001547 demirbaş numarası ile kayıtlı olan nüshadan istifade ettik.

Eserin metin ve şerh kısımlarını ayırt etmek, şârihin katkılarını doğru bir şekilde belirlemek, şerh geleneği içerisinde verilmiş eserler üzerinde yapılan çalışmalarda önemli problemlerden biridir. Biz bu noktada Taşköprîzâde'nin Îcî'nin ifadelerini kırmızı mürekkep ile belirtmesi sebebiyle metin ve şerh kısımlarını belirlemek noktasında güçlük yaşamadık. Bununla beraber Adudiddîn Îcî'nin ahlâk risalesinin nüshaları (Süleymeniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa bölümü 000528 ve Reşid Efendi bölümü 000728 demirbaş numarası ile kayıtlı nüshalar) ile Taşköprîzâde'nin eseri içerisinde kırmızı mürekkeple belirlediği ifadeleri karşılaştırma yoluna gittik. Eserin neşrinde kırmızı mürekkep ile işaretli olan Îcî'nin ifadelerini alt çizgili ve bold yazıyla belirttik. Varakların başlangıcını ve metin içerisinde bulunan ayetlerin numaralarını ise dipnot sistemi ile verdik. Varakların ön sayfasını (و), arka sayfasını ise (ظ) harfi ile gösterdik.

BÖLÜM 1: TAŞKÖPRÎZÂDE'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1.1.Hayatı

1.1.1. Adı, Künyesi, Doğum Tarihi

Asıl adı Ahmet b. Mustafa b. Halil olan Taşköprîzâde h.901/1495 senesinde Bursa'da doğdu. Babası gördüğü bir rüya üzerine ismini Ahmet koydu. Ankara'da eğitim hayatına başlaması ile İsamuddîn lakabını ve Ebu'l-hayr künyesini aldı (Taşköprîzâde, 1975:326, Mecdî, 1853:524). İlmiye sınıfına mensup bir ailede doğan Taşköprîzâde küçük yaşta eğitim hayatına başladı.

1.1.2. Eğitim Hayatı

Taşköprîzâde dönemin ilim merkezleri olan Ankara, Bursa, Amasya ve İstanbul'da önemli alimlerden mantık, felsefe ve İslâmî ilimler alanında iyi bir eğitim aldı. Eğitim hayatına ilk olarak Ankara'da babası Mustafa b. Halîl'in (v.935/1528) müderrislik yaptığı medresede başladı. Burada ilk olarak *Kurân'ı-Kerim*'i hatmetti. Mustafa b. Halil Bursa'ya tayin edildikten sonra Taşköprîzâde burada babasından Arapça eğitimi almaya başladı. Arapça eğitimi sonrasında İstanbul'a gitti. İstanbul'da Alâeddin Yetîm (v.920/1514) adlı medrese hocasından sarf ilminden *Maksûd*, *İzzi'd-dîn el-Zencânî* ve *Merâhu'l-Ervâh*'ı, nahiv ilmine dair *Avâmil*'i, *Kitâbu'l-Misbâh*'ı ve *Kitâbu'l-Kâfîye*'yi okudu. Daha sonra *Kitâbu'l-Kâfîye*'nin şerhlerinden olan *Vâfîyye*'nin bir bölümünü şerh etti (Taşköprîzâde, 1975:326, Mecdî, 1853:524).

Amcası Kavâmuddîn Kâsım'ın (v.919/1513) Bursa'daki Molla Hüsrev Medresesi'ne tayin edilmesi üzerine nahiv eseri olan *Vâfîyye* üzerindeki çalışmalarına devam etti (Taşköprîzâde, 1975:326, Mecdî, 1853:524). Daha sonra özel ders şeklinde amcasından sarf ilmine dair *Hârûniyye*'yi, nahiv ilmine dair İbni Malik'in *Elfîyye* adlı eserini okudu. h.914/1508 senesinde Taşköprîzâde amcasından *Da'vu'l-Misbâh*'ı okuyarak tashih etti. Ayrıca mantık eseri olan *İsâgûcî*'yi şerhleriyle beraber okudu (Taşköprîzâde, 1975:327, Mecdî, 1853:524). Babasının Amasya'da bulunan Hüseyniyye Medresesi'ne atanması üzerine Taşköprîzâde de babası ile beraber Amasya'ya gitti. Hüseyniyye Medresesi'nde mantık kitabı olan *Şerhu'ş-Şemsiyye*'yi Seyyîd Şerîf'in haşiyesiyle, Taftazâni'nin *Şerhu'l-Akâid*'ini haşiyeleriyle, Mollazâde'nin fıkıh eseri *Şerhu'l-Hidâyeti'l-Hikme*'sini Molla Hocazâde'nin haşiyeleriyle, Molla Mesud Rumî'nin *Şerhu'l-Âdâbı'l-Bahs*'ını,

İsfahânî'nin *Şerhu't-Tavâlî*'sini Seyyîd Şerîf'in haşiyesiyle beraber okudu (Taşköprîzâde, 1975:327, Mecdî, 1853:525).

Taşköprîzâde babasından aldığı eğitim sonrasında dayısı Âbid Çelebi'den (v.931/1524) Seyyîd Şerîf'in kelam eseri olan *Şerhu't-Tecrîd*'inin bir bölümünü okudu. Daha sonra hocası Muhyiddîn Fenârî'den Seyyîd Şerîf'in belagat eseri olan *Şerhu'l-Miftâh*'ı okudu. Hocası Muhyiddîn Seyyîd Muhammed Kocavî'den (v.931/1524) ise Seyyîd Şerîf'in kelâm eseri olan *Şerhu'l-Mevâkif*'ı ilahiyat bahsinden nübüvvet bahsine kadar, yine aynı hocadan *Tefsirü'l-Keşşâf*'dan Nebe sûresinin tefsirini okudu. Hocası Mirim Çelebi'den ise heyet ilmine dair Ali Kuşçu'ya ait olan *Kitâbu'l-Fethiyye*'yi okudu. Sonra Mevlânâ Megûşî'den *Sahîhu'l-Buhârî*'nin bir kısmını ve Kâdı İyâd'ın hadîs eseri *Kitâbu'ş-Şifâ*'nın bir kısmını okudu ve yine aynı hocadan ilm-i hilâf ve ilm-i cedel dersleri aldı. Taşköprîzâde bütün bu dersleri okuyup medrese eğitimini tamamladıktan sonra tefsir, hadîs, edebiyat, matematik ve astronomi ilimlerinden icâzet alarak Osmanlı medreselerinde ders verecek seviyeye ulaştı (Taşköprîzâde, 1975:327, Mecdî, 1853:525).

1.1.3. Resmi Görevleri

Müderrislik dönemi

Taşköprîzâde hayatının büyük bir bölümünü kapsayan müderrislik görevine hiyerarşik bir yapı arzeden Osmanlı medreselerinin en alt seviyesini ifade eden yirmili medreselerde görev alarak başlamıştır. Medrese sistemi içerisinde Taşköprîzade en üst düzeye tekabül eden Sahn-ı Seman medreselerine kadar yükselme başarısını göstermiştir.

Müderrislik hayatına h.931/1524 senesinde başlayan Taşköprîzâde ilk olarak, Yavuz Sultan Selim zamanında Anadolu kazaskerliğinde bulunan serdefter Seydi Efendi hizmetinde mülazım olarak 25 akçe karşılığında Dimetoka da Oruç Paşa medresesine atandı. Bu medresede belagattan *Mutavval*'ı, kelâmdan *Şerh-u Tecrîd*'i ve Seyyîd Şerîf'in *Şerhu'l-Ferâiz*'ini okuttu. h.933/1526 senesinde İstanbul'da 30 akçeli Hacı Hasan medresesinde görev aldı. Bu medresede Sadru'ş-Şerîa'nın fıkıh eseri *Şerhu'l-Vikâye*'yi, Seyyîd Şerîf'in belagat eseri *Şerhu'l-Miftâh*'ı, kelâm'dan *Haşiye-i Tecrid*'i ve hadîs ilminden *Kitâbu'l-Mesâbih*'i danişmentlere okuttu. Taşköprîzâde bu medresede

müderrislik yaptığı sırada babası h.935/1528 senesinde vefat etti. h.936/1529 senesinde Taşköprîzâde 40 akçe karşılığında Üsküp'te İshak Paşa medresesine atandı (Taşköprîzâde, 1975:328, Mecdî, 1853:525, Nevîzâde Atâî, 1989:8). Burada hadîs ilminden *Kitâbu'l-Mesâbih*'i ve *Kitâbu'l-Meşârik*'i, usûlü fıkıh'dan *Kitâbu't-Tevdî*'i, fıkıh ilminden Sadru'ş-Şeria'nın *Şerhu'l-Vikâye*'sini, Seyyîd Şerîf'in *Şerhu'l-Ferâiz*'ini ve belagat'dan *Şerhu'l-Miftâh*'ı okuttu (Taşköprîzâde, 1975:329, Mecdî, 1853: 525).

H.942/1535 senesinde İstanbul'da Kalenderhane Medresesi'ne atanan Taşköprîzâde bu medresede hadîsten *Kitâbu'l-Mesâbih*'i, kelâm'dan *Şerhul-Mevâkıf*'ı, fıkıh ilminden *Şerhu'l-Vikâye*'yi, belagat ilminden Seyyîd Şerîf'in *Şerhü'l-Miftâh*'ını okuttu. H.944/1537 senesinde İstanbul'daki Vezir Mustafa Paşa medresesine atandı. Burada hadîs ilminden *Kitâbu'l-Mesâbih*'i, kelâmdan ise *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı okuttu. Diğer medreselerden farklı olarak ilk defa fıkıh eseri olan *Hidâye*'yi okutmaya başladı (Taşköprîzâde, 1975:329, Mecdî, 1853:525, 526, Nevîzâde Atâî, 1989:8). H.945/M.1538 senesinde Edirne Üç Şerefeli Medrese'ye atanan Taşköprîzâde burada *Sahîh-i Buhârî* dersleri vermeye başladı. Fıkıh ilminden *Kitâbu'l-Hidâye* ve usûl-ü fıkıh'tan *Kitâbu't-Telvîh* okuttuğu diğer eserler arasındadır (Taşköprîzâde, 1975:329, Mecdî, 1853: 526, Nevîzâde Atâî, 1989:8).

H.946/1539 senesinde Semaniyye medreselerine müderris olan Taşköprîzâde burada *Sahih-i Buhârî*'nin tamamını ve Beydâvî'nin tefsirinden Bakara suresini nakletti. *Kitâbu'l-Hidâye* ve *Kitâbu't-Telvîh*'ten bazı bölümleri okuttu. Bu medresedeki görevini tamamladıktan sonra h.951/1544 senesinde Edirne Sultan Beyazıd Han medresesine atandı. Bu medresede *Sahih'i Buhârî*'nin üçte birini, *Kitâbu'l-Hidâye*, *Kitâbu't-Telvih*, *Şerhu'l-Mevâkıf* ve Seyyîd Şerîf'in *Ferâiz*'ini danişmentlere[1] okuttu. Taşköprîzâde'nin derecesi Edirne Sultan Beyazıd Han medresesine atanmakla 60'lı medreselere yükselmiş oldu (Taşköprîzâde, 1975:329, Mecdî, 1853:526, Nevîzâde Atâî, 1989: 8).

H.954/1547 senesinde Bursa kadılığından ayrılarak Semaniyye medreselerine ikinci defa müderris olarak atanan Taşköprîzâde burada *Sahih-i Buhari*'yi, *Kitâbu'l-Hidâye*'yi, *Kitâbu't-Telvih*'i, Seyyîd Şerîf'in *Keşşâf* adlı esere yazdığı haşiyeyi okuttu (Taşköprîzâde, 1975:330, Mecdî, 1853:526). Taşköprîzâde'nin müderrislik yaptığı medreselerde okuttuğu eserler ile ilgili olarak yukarıda verdiğimiz bilgilerden her ne

[1] Sahn-ı Seman medresesi öğrencilerine verilen isim

kadar Taşköprîzâde'nin farklı medreselerde aynı eserleri okuttuğu sonucu çıkarılabilirse de aslında aynı eserin farklı bölümlerini okutmuştur[1].

H.958/1551 senesinde İstanbul'a kadı olarak atanan Taşköprîzâde bu görevi esnasında h.961/1553'de gözlerini kaybetti. Rahatsızlığı sebebiyle görevinden istifa ederek ilmî çalışmalara yoğunlaştı. Taşköprîzâde bu dönemde tefsir, kelam, usûl-i fıkıh ve arapçaya dair birikimlerini tasnif ederek bu alanların hepsinden otuza yakın makale yazdı (Taşköprîzâde, 1975:330, Mecdî, 1853:526, Nevîzâde Atâî, 1989:9). Fakat yazmış olduğu bu makaleleri temize çekememiş sadece *Şekâiku'n-Numâniyye* adlı eserini yoğun bir çalışma ile h.965/1557 senesinde tamamlayabilmiştir (Mecdî, 1853:526).

Taşköprîzâde'nin hayatının daha kısa bir dönemini kapsayan diğer resmi görevi ise kadılıktır. Osmanlı'da kadılık müessesesi ile ilgili elde ettiğimiz bilgiler doğrultusunda Taşköprîzâde'nin kadılık görevini tercih etme sebebini ve görev sürecini anlatmaya çalışacağız.

Kadılık görevinde bulunması

Osmanlı'da hiyerarşik bir yapı arzeden medrese teşkilatının en yüksek derecesine tekabül eden Sahn medreselerinde müderrislik yapmak ulemanın en ileri gelenlerinden olmak anlamına geliyordu (İhsanoğlu, 2003:I/350). Sahn müderrisliği aynı zamanda halk tabakasından olan birinin Osmanlı yüksek bürokrasisine geçişini sağlayan bir mevkiydi (Ocak, 1998:114). Bu görevde bulunan bir müderris isterse büyük şehirlerde 500 akçe ile kadılık görevine de gelebiliyordu (Atay, 1983:82). Anladığımız kadarı ile Sahn müderrisliği görevinde iken kadılık görevine geçmek tamamen müderrise bağlı bir tercih idi. Müderrislikte olduğu gibi kadılıkta da bu göreve getirilenler belli bir süre sonra azlolunuyorlardı. Taşköprîzâde de h.951/1544 senesinde Edirne Sultan Beyazıd Han medresesinde görev yaparken h.952/1545 senesinde Bursa'ya kadı olarak atandı fakat iki sene sonra bu mesleğinden azlolunup müderrislik mesleğine geri dönerek ikinci kez Semaniye medreselerinde göreve başladı (Taşköprîzâde, 1975:330, Mecdî, 1853:526, Nevîzâde Atâî, 1989:8). h.958/1551 senesinde ikinci kez kadılık görevine

[1]Taşköprîzâde'nin medreselerde okuttuğu eserlerle ilgili olarak bkz: doçentlik tezi, *Taşköprîzâde Ahmed İsamuddîn Ebu'l-hayr efendi Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve İlmi Görüşleri.* Dr. Ali Uğur, Atatürk Üni. İslâmi İlimler Fakültesi, Erzurum, 1980

İstanbul’da başlayan Taşköprîzâde bu görevi esnasında gözlerini kaybedince görevinden istifa etti (Mehmet Süreyya, 1893: 471, Mecdî, 1853: 527).

1.1.4. Çocukları

Taşköprîzâde’nin beş erkek ve bir kız olmak üzere altı çocuğu olmuştur. Erkek çocuklarının isimleri Muhyiddîn Muhammed, Şemseddîn Muhammed, Zeyneddîn Muhammed, Kemaleddîn Muhammed ve Ebu Hamîd Muhammed’tir. Oğullarından Kemaleddîn Muhammed Efendi Osmanlı sadrazamlarından olup yazılı eserleri de bulunmaktadır. Ebû Hamîd Muhammed Osmanlı ulemasından olup, Rusçuk, Hama, Turhal kadılıklarında bulunmuş ve h.1005/1596 senesinde vefat etmiştir (Mehmet Süreyya,1893:471, Nevîzâde Atâî, 1989:10,11). Kaynaklarda Taşköprîzâde’nin kızı ile ilgili sadece Bahâuddînzâde ile evlendiğine dair bir bilgi bulunmaktadır (Nevîzâde Atâî, 1989:11). Baktığımız kaynaklarda Taşköprîzâde’nin eşine dair ise herhangi bir bilgiye rastlayamadık.

1.1.5. Hastalığı ve Vefatı

Taşköprîzâde h.968/1560 senesinde vefat etmiştir (Mecdî, 1853:526, Nevîzâde Atâî, 1989:9). Nevîzâde Atâî’nin *Şekâiku’n-Nûmaniyye*’ye yazmış olduğu zeylde ve İbn’ül-İmad’ın biyoğrafi eserinde Taşköprîzâde’nin basür rahatsızlığı sebebiyle vefat ettiğine dair bilgi bulunmaktadır (Nevîzâde Atâî, 1989:9, İbnü’l- İmâd, 1993: 515). h.968/1560 senesinde vefat eden Taşköprîzâde İstanbul’da Aşık Paşa mahallesi civarında Seyyid Velayet Türbesi yakınına defnedilmiştir (Nevîzâde Atâî, 1989:9, Şemsettin Sâmî, 1996:4/2985). Hayatı boyunca ilimle meşgul olan ve altmış yedi yaşında hayata gözlerini yuman Taşköprîzade arkasında birçok risale ve kaynak eser bırakmıştır.

1.2. Eserleri

Döneminin önemli alimlerinden iyi bir eğitim almış olan Taşköprîzâde’nin felsefe, kelâm, mantık, nahiv, belagat, ahlâk, hadîs, fıkıh ve tefsir alanlarına dair risaleleri bulunmaktadır. Bu risalelerinin yanında kendi döneminde de muteber olan ansiklopedik eserleri bulunmaktadır. Taşköprîzâde’nin eserlerini ilgili oldukları ilim dalları başlığı altında vermeye çalışacağız.

1.2.1. Felsefe ile İlgili Eserleri

1- *Risâletü'ş-şuhûdi'l-aynî fî tahkîk-î mebâhisî'l-vücûdu'z-zihnî* (Nevîzâde Atâî, 1989:10, Şemsettin Sâmî, 1996:4/2986, Bağdâdî, 1901:I/144, Brockelman,1993:IX/305)

2- *Aclü'l-mevâhib fî mârifet-i vücudi'l-vâcib* (Nevîzâde Atâî, 1989:10, Şemsettin Sâmî, 1996:4/2986, Bağdâdî,1901:I/144, Kâtip Çelebi, 1941: I/11)

3- *El-kavâidu'l-celliyyât fî tahkîk-i mebâhisi'l-külliyyât* (Nevîzâde Atâî, 1989:10, Brockelman,1990 veya 93:IX/305, Şemsettin Sâmî, 1996:IV/2986, Bağdâdî,1901:I/144, Kâtip Çelebi, yıl:II/1358)

1.2.2. Mantık ile İlgili Eserleri

1- *El-câmî fî'l-mantık* (Şemsettin Sâmî, 1996:IV/2986, Bağdâdî, 1901:I/144)

2- *Âdâb-ı Taşköprîzâde* (Brockelman, 1993:IX/306, Bağdâdî,1901:I/144)

3-*Risâletü't-târif ve'l-a'lâm fî halli müşkilât-i haddi't-tâm* (Şemsettin Sâmî,1996:IV/2986, Bağdâdî,1901:I/144, Nevîzâde Atâî,1989:10, Kâtip Çelebi, 1941:I/419)

4-*Gâyetü't-tahkîk fî taksîmi'l-ilm ile't-tasavvur ve't -tasdîk* (Bağdâdî, 1901:I/144, Brockelman,1993:IX/307)

5- *El-levâü'l-merfû fî halli mebâhisi'l-mevdû* (Şemsettin Sâmî, 1996:IV/2986, Bağdâdî, 1901:I/144, Brockelman, 1990 veya 93:IX/306)

1.2.3. Kelâm ile İlgili Eserleri

1- *Risâle-i kazâ ve'l-kader* (Nevîzâde Atâî, 1989:10, Şemsettin Sâmî, 1996:IV/2986, Bağdâdî,1901:I/144, Kâtip Çelebi, 1941:I/883, Brockelman, 1993:IX/307)

2- *Hâşiyetü a'la şerh-i Tecrîdi'l-Akâîd li Seyyîd Şerîf Cürcânî* (Bağdâdî, 1901:I/144, Şemsettin Sâmî, 1996:IV/2986, Kâtip Çelebi, 1941: I/346)

3- *Ravdû'd-dâkâik fî hâdârati'l-hakâik* (Bağdâdî, 1901:I/144)

4- *Şerhü Dibacetü't-Tavali* (Bağdâdî, 1901:I/144, Şemsettin Sâmî, 1996:IV/2986, Kâtip Çelebi, 1941:II/1116)

5- *el-Muallimu fî ilmi'l-kelâm* (Bağdâdî, 1901:I/144, Şemsettin Sâmî, 1996:IV/2986, Kâtip Çelebi, 1941:II/1727)

1.2.4. Nahiv ile ilgili Eserleri

1- *Nezhetü'l-elhâz fî ademi vad'i'l-elfâz* (Nevîzâde Atâî, 1989:10, Şemsettin Sâmî, 1996:IV/2986, Bağdâdî, 1901:I/144, Kâtip Çelebi, 1941:II/1940)

2- *Fethü'l-emri'l-muğlak fî meseleti'l-mechûli'l-mutlak* (Nevîzâde Atâî, 1989:10, Şemsettin Sâmî, 1996:IV/2986, Bağdâdî, 1901:I/144, Kâtip Çelebi, 1941:II/1231)

3- *Şerhü Avâmîli mie li Abdülkahir el-Cürcâni* (Bağdâdî, 1901:I/144, Şemsettin Sâmî, 1996:IV/2986, Kâtip Çelebi, 1941:II/1179)

4- *Hâşiyetü a'lâ Avâil şerhi's-Seyyîdi'l-Miftâh* (Şemsettin Sâmî, 1996:IV/2986, Bağdâdî,1901:I/144)

5- *Muhtasar fî ilmi'n-nahv* (Şemsettin Sâmî, 1996:IV/2986, Bağdâdî, 1901:I/144)

6- *en-Nahlu ve'l-ilel fî tahkîk-i aksâmi'l-ilel* (Bağdâdî, 1901:I/144, Brockelman, 1993:IX/305)

7- *Risâletü'l-istifâ li-mebâhisi'l-istisnâ* (Nevîzâde Atâî, 1989:10, Şemsettin Sâmî, 1996:IV/2986, Bağdâdî, 1901:I/144, Kâtip Çelebi, 1941:I/80)

8-*Lezzetü's-semi fî istiğrâku'l-müfred ve'l-cemî'* (Bağdâdî, 1901:I/144)

1.2.5. Belagat ile İlgili Eserleri

1- *Mesâliku'l-halas fî mehâliki'l-havas* (Kâtip Çelebi, 1941:II/1663, Şemsettin Sâmî, 1996:IV/2986, Bağdâdî, 1901:I/144, Brockelman, 1993: IX/307)

2- *Risâletü'l-insâf fî meşâceti'l-islâf* (Nevîzâde Atâî, 1989:10, Şemsettin Sâmî, 1996:IV/2986, Bağdâdî, 1901:I/144, Brockelman, 1993:IX/307)

3- *Risâletü'l-inâye fî tahkîki'l-istiâre bi'l-kinâye* (Nevîzâde Atâî, 1989:10, Şemsettin Sâmî, 1996:IV/2986, Bağdâdî, 1901:I/144, Kâtip Çelebi, 1941:II/1173, Brockelman,1993:IX/307)

4- *Risâle ala Mukaddimet-i ilmi'l –belâga* (Nevîzâde Atâî, 1989:10)

1.2.6. Ahlâk ile İlgili Eserleri

1- *Risâletü'ş-şifâ li-edevâi'l-vebâ* (Bağdâdî, 1901:I/144, Kâtip Çelebi, 1941:I/874, Brockelman, 1993:IX/307) Taşköprîzâde'nin bu risalesinin adı *Şerhü Ahlâk-ı Adudiyye* adlı risalesinde de geçmektedir (Ş. P, 1061:24b, V.E, 946:12a).

2- *Şerhu Ahlâk-ı Adûdiyye* (Kâtip Çelebi, 1941:I/37)

1.2.7. Hadîs ile İlgili Eserleri

1- *Erbaîn fî'l-hadîs* (Bağdâdî, 1901:I/144, Kâtip Çelebi, 1941:I/56) Taşköprîzâde'nin bu risalesinin adı *Şerhü Ahlâk-ı Adudiyye* adlı risalesinde de geçmektedir (Ş.P, 1061:35a, V.E, 946:16b).

1.2.8. Fıkıh ile İlgili Eserleri

1- *Metn ve şerh fî'l-Ferâiz* (Şemsettin Sâmî, 1996:IV/2986, Kâtip Çelebi, 1941:II/1250, Brockelman, 1993:IX/305)

2- *Risâletâni fî mevri'l-vakf* (Bağdâdî, 1901:I/144)

3- *Şerhü Mukaddimeti's-salâti li Fenârî* (Bağdâdî, 1901:I/144)

4- *Müniyyetü şibân fî muâşereti'n-nisvân min ilmi'l-bâh* (Bağdâdî, 1901:I/144, Kâtip Çelebi, 1941:II/1885, Brockelman, 1993:IX/307)

5- *Şerhu Dibâcetü'l-Hidâye* (Bağdâdî, 1901:I/144, Şemsettin Sâmî, 1996:IV/2986, Kâtip Çelebi, 1941:II/2036)

1.2.9. Tefsir ile İlgili Eserleri

1- *el-Muhâkemetü beyne'l-Mevlâ Lütfî ve'l-Mevlâ Azarî fî irâdi's-seb'i'ş-şedaid* (Nevîzâde Atâî, 1989:10, Şemsettin Sâmî, 1996:IV/2986, Bağdâdî, 1901:I/144)

2- *Risâle fî's-sınâati'l-hamse* (Nevîzâde Atâî, 1989:10, Şemsettin Sâmî, 1996:IV/2986)

3- *Risâle fî tefsîr âyeti'l-vudû* (Nevîzâde Atâî, 1989:10, Şemsettin Sâmî, 1996:IV/2986, Bağdâdî, 1901:I/144, Kâtip Çelebi, 1941:I/854, Brockelman, 1993:IX/307)

4- *Risâletü fî kavlihî teâlâ hüve'l-lezî halaka leküm mâ fî'l-ard cemîan* (Nevîzâde Atâî, 1989:10, Şemsettin Sâmî, 1996:IV/2986)

5- *Hâşiyetü'l-Keşşâf* (Şemsettin Sâmî, 1996:IV/2986, Bağdâdî, 1901:I/144)

6- *Şerhü'l-mukaddimeti'l-cezeriyye fî İlmi't-Tecvîd* (Bağdâdî, 1901:I/144, Şemsettin Sâmî, 1996:IV/2986, Kâtip Çelebi, 1941:II/1799)

7- *Sûretü'l-halâs fî sûreti'l-ihlâs* (Bağdâdî, 1901:I/144)

1.2.10. Ansiklopedik Eserleri

1- *er-Risâletü'l-câmiati li-vasfi'l-ulûmi'n-nâfîa* (Nevîzâde Atâî, 1989:10, Şemsettin Sâmî, 1996:IV/2986, Bağdâdî, 1901:I/144, Kâtip Çelebi, 1941:I/857, Brockelman, 1993:IX/304)

2- *Şerhü'l-kısmı's-sâlis min el-Miftâh* (Şemsettin Sâmî, 1996:IV/2986, Bağdâdî, 1901:I/144)

3- *Şerhü'l-fevâidi'l-gıyâsiyye fi'l-meânî ve'l-beyân* (Bağdâdî, 1901:I/144, Şemsettin Sâmî, 1996:IV/2986, Kâtip Çelebi, 1941:II/1299)

4- *eş-Şekâiku'n-Numâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye* (Bağdâdî, 1901:I/144, Brockelman, 1993:IX/302, Şemsettin Sâmî, 1996:IV/2986, Kâtip Çelebi, 1941:II/1057-1058)

5- *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde* (Bağdâdî, 1901:I/144, Brockelman, 1993:IX/304, Kâtip Çelebi, 1941:II/1762)

6- *Nevadirü'l-ehbar fî menakibi'l-ehyar* (Bağdâdî, 1901:I/144, Brockelman, 1993:IX/302, Kâtip Çelebi, 1941:II/1978)

Taşköprîzâde'nin eserlerine dair verdiğimiz bilgilerden sonra tezimizin inceleme konusu olan *Şerhü Ahlâk-ı Adudiyye* adlı risaleyi tanıtmaya çalışacağız.

1.3. Şerhü Ahlâk-ı Adudiyye

Ahlâk-ı Adudiyye, Abdurrahman b. Ahmet el-Îcî'nin (v.756/1355) yazdığı, dört makaleden oluşan muhtasar bir ahlâk risalesidir. Adûdiddîn Îcî'nin öğrencisi Şemsettin Muhammed b. Yusuf el-Kirmânî, Taşköprîzâde ve Ahmet b. Lütfullah Reisü'l-Müneccimîn er-Rumî (v.1113/1701) Îcî'nin bu risalesine şerh yazmışlardır (Kâtip Çelebi, 1941:I/37). Abdülaziz döneminde Mehmet Emin İstanbulî *Melzemetü'l Ahlâk*

(1864) adıyla risaleyi Türkçeye tercüme etmiştir. Ayrıca risalenin ilk bölümü Kayseri müftüsü Ahmet Remzi Efendi (v.1944) tarafından yüz beyit halinde nazmedilip *el-Cevhetü'r-remziyyeti'l-ferdiyye* adı ile basılmıştır (Erdem, 1989:II/14). Taşköprîzâde'nin *Ahlâk-u Adudiyye*'ye yazmış olduğu şerh ile ilgili bilgi sadece Kâtip Çelebi'nin *Keşfu'z-zunûn* adlı eserinde bulunmaktadır. Taşköprîzâde'nin eserleriyle ilgili bilgi veren diğer biyografik eserlerde, tezimizin de inceleme konusu olan bu şerhin ismine rastlayamadık (Kâtip Çelebi, 1941:I/37). Bununla birlikte Taşköprîzâde *Miftâhu's-Saâde* adlı eserinde, gençlik yıllarında Adudiddîn Îcî'nin ahlâk risalesine bir şerh yazdığını ve bu şerhin de gayet güzel olduğunu belirtir (Taşköprîzâde, 1968:I/408). Taşköprîzâde'nin yazmış olduğu şerhin müellif nüshasında eserin 27 Ramazan h.946/1539 tarihinde İstanbul'da tamamlandığına dair bilgi bulunmaktadır (Ş.P, 1061:87b, V.E, 946:39a).

Miftâhu's-Saâde adlı eserinde amelî hikmetin; ahlâk ilmi, ev idaresi ve siyaset ilmi olmak üzere üç bölümden oluştuğunu belirten Taşköprîzâde bunlarla ilgili açıklamalarda bulunmuş ve bu alanlarda yazılmış önemli eserlerin isimlerini zikretmiştir (Taşköprîzâde, 1968:I/405). *Miftâhu's Saâde*'de Taşköprîzâde'nin ahlâk, siyaset ve ev idaresi ilimlerine dair zikretmiş olduğu eserler tezimizin konusu olan *Şerhü Ahlâk-ı Adudiyye* adlı ahlâk eserinin kaynakları noktasında bize fikir vermesi açısından önemlidir. Taşköprîzâde ahlâk ilmi alanında yazılmış önemli eserler arasında İbn Sînâ'nın *el-Bir ve'l-ism fî'l-ahlâk*[1], Miskeveyh'in *Fevzu'l-asgar* ve kitap adı vermeden Fahreddîn Razî'nin eserini zikretmiştir. Taşköprîzâde siyaset ilmi alanında yazılmış önemli eserler arasında ise Aristo'nun İskender'e yazdığı siyaset kitabını, Fârâbi'nin *Medînetü'l-fâdıla'*sını, Nâsıriddîn Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'sini, Celaleddîn Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî*'sini, Adudiddîn Îcî'nin üç ilmin usulünü içinde bulunduran eseri *Risâle-i Mevlânâ Adudiddîn*'ini zikretmiştir. Taşköprîzâde ev idaresi konusunda da yazılmış pek çok eser olduğunu belirtir ve sadece Bryson'un [2] eserini zikreder (Taşköprîzâde, 1968:I/407, 408).

[1] Taşköprîzâde'nin *Miftâhu's-Saâde* adlı eserinde ibn Sînâ'nın ahlâk ilmine dair eserinin adı (البرد الاشم) olarak geçse de bildiğimiz kadarı ile ibn Sînâ'nın bu isimde bir risalesi yoktur. Eserin isminin (البرد الاشم) şeklinde yazılmasının neşir hatasından kaynaklandığını düşünerek ibn Sînâ'nın amelî ahlâk üzerine yazmış olduğu eserinin adını verdik.

[2] Taşköprîzâde'de bu eser (برو ش) olarak geçmekte. Bu ismin Miskeveyh ve Tûsî'de ev idaresi ile ilgili gösterilen kaynak eserin ismine yakınlığı dikkati çekmektedir. Miskeveyh ve Tûsî'de bu isim "Bryson" olarak geçmektedir. Miskeveyh ahlâk eserinde eğitim konusunu izah ederken bu konuyu Bryson'un

Taşköprîzâde *Şerhü Ahlâk-ı Adudiyye* adlı eserinin giriş kısmında bir ahlâk risalesi yazmaktaki amacının ahlâk ilmine dair meseleleri incelemek olduğunu ifade eder. Bu şerhinde ahlâk ilmi ile ilgili meseleleri akıl ve sahih nakil doğrultusunda incelediğini belirtir. Taşköprîzâde akıl ve nakil ile güçlendirerek ortaya koyduğu bu eserin sonuç itibari ile ilim ve ameli bir araya getirmek gibi bir özellik taşımasını amaçlamaktadır (Ş.P, 1061:1b, V.E, 946:1b). İfade ettiğimiz amaçları içeren bir ahlâk risalesi yazmaya karar veren Taşköprîzâde Adûdiddîn Îcî'nin unutulmak üzere olan ahlâk risalesini ele geçirdiğini söyler. Taşköprîzâde hakettiği ün ve öneme ulaşamamış bu risalenin unutulma sebebini ise sadece insanların ihmaline bağlamaktadır (Ş.P, 1061:2a, V.E, 946:1b). Risalenin müellifi olan Adudiddîn Îcî'den ise övgü ile bahseden Taşköprîzâde onun bu risalede ahlâk ilminin temel problemelerini ortaya koyduğunu kendisinin ise ortaya konulan bu temel problemler üzerinden risaledeki usulleri ve kapalı olan hususları açıklamaya çalıştığını belirtir. Yazmış olduğu şerhi ise dönemi ve kendisinden sonrakiler için bir ışık olarak nitelendirir (Ş.P, 1061:2b, V.E, 946: 1b). *Şerhü Ahlâk-ı Adudiyye* adlı eser hakkında vediğimiz bilgilerden sonra, bu eserin incelemesine geçebiliriz.

---

kitabından aldığını söyler (Miskeveyh, 1983:57). Tûsî ise Yunan filozoflarının ev idaresi konusunda yazdıkları kitapların Arapçaya tercüme edilmediğinden sadece Ebrûsun'un (Bryson) konu ile ilgili özet bir çalışmasının tercüme edildiğinden bahseder (Tûsî, 2007:189).

BÖLÜM 2: ŞERHÜ AHLÂK-I ADUDİYYE’DE AHLÂK İLMİ VE NEFS ANLAYIŞI

2.1. Ahlâk İlmi

2.1.1. Ahlâk İlminin Tarifi, Konusu ve Gayesi

Taşköprîzâde İslâm ahlâk geleneğini sistemli bir şekilde yansıtan Miskeveyh’in *Tehzîbu’l-Ahlâk*’ı, Tûsî’nin *Ahlâk-ı Nâsırî*’si gibi müstakil ahlâk eserlerinde olduğu şekli ile eserininin başında ahlâk ilminin konusunu açıklar. Bu eserlerden farklı olarak Taşköprîzâde ahlâk ilminin tanımı ve gayesini de bu ilmin konusunu açıklarken verir.

Taşköprîzâde’de ahlâk ilminin tanımı “iyi huyları kazanmak, kötü huyları yok etmek için iyi ve kötü huyları bilmek” olarak geçmektedir (Ş.P, 1061:3a, V.E, 946:2a). Miskeveyh, Tûsî ve Devvânî’de ahlâk ilminin konusu “faziletli davranışların veya reziletli davranışların irade ile insandan sadır olması yönünden insani nefstir” şeklinde geçerken, Taşköprîzâde’de ahlâk ilminin konusu “insandaki kötü huyların iyi huylarla değiştirilmesi bakımından insanın huyları” olarak geçmektedir (Miskeveyh, 1983:41, Tûsî, 2007:26, Anay, 1994: 268, Ş.P, 1061:3a).

Taşköprîzâde ahlâk ilminin amacını ise dünya ve ahiret saadeti için düşünen nefsin (nâtık nefs) olgunlaştırılması olarak açıklar. Taşköprîzâde ahlâk ilminin amacına vurgu yapmak için peygamberlerin gönderiliş sebebinin sadece akaid konularının insanlara bildirilmesi olmadığını bunun yanı sıra peygamberlerin insanların ahlâkını düzeltmek amacıyla da gönderilmiş olduğunu söyler. Nitekim Hz. Muhammed’in (s.a.v) “*ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim”* hadîsi de bunu açıklamaktadır. Taşköprîzâde ahlâk ilminin en üstün ilim olduğunu söyler. Zira bu ilim yaratılanların en üstünü olan insanı konu almaktadır (Ş.P, 1061:3a, V.E, 946:2a).

Taşköprîzâde yukarıda da görüldüğü gibi ahlâk ilminin tanımı, konusu ve amacı açıklarken, seleflerini takip etmekle birlikte aynıyla onları tekrar etmez. Özellikle ahlâk ilminin amacını, peygamberlerin gönderiliş sebebi ile ilişkilendirerek açıklaması onu seleflerinden ayırır. Taşköprîzâdenin ahlâk ilminin amacını açıklarken peygamberlerin gönderiliş sebeplerine yapmış olduğu bu vurgu onun eseri yazma amacıyla da örtüşmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi o bu şerhinde ahlâk ilmi ile ilgili

meseleleri akıl ve sahih nakil doğrultusunda incelemek istediğini, akıl ve nakil ile güçlendirilerek ortaya koyduğu bu eserin ilim ve ameli bir araya getirmek gibi bir özellik taşımasını amaçladığını belirtmiştir. Taşköprîzâde'nin ahlâk ilminin tanımı, konusu ve amacına dair yaptığı açıklamalardan sonra ahlâk ilmini ilimler sınıflandırması içinde nasıl konumlandırdığını bu konuda devraldığı geleneğe de atıflarda bulunarak açıklamaya çalışacağız.

2.1.2. Ahlâk İlminin İlimler Sınıflandırmasındaki Yeri

Taşköprîzâde ahlâk ilminin tanımını, konusunu ve amacını ifade ettikten sonra bu ilmin ilimler sınıflandırması içindeki yerini belirler. Biz İslâm felsefesi geleneğinde ilimler sınıflandırmasından bahseden filozofların bu sınıflandırmalarında ahlâk ilminin yerini nasıl belirlediklerini de göstererek Taşköprîzâde'nin bu konudaki görüşlerini açıklayacağız.

Ahlak ilminin yerinin değerlendirilmesinde İslâm filozoflarının tavrını iki ana grupta toplamak mümkündür. Birincisini Fârâbi'nin tasnifi oluştururken, ikincisini İbn Sînâ, Gazzâli ve diğer ahlâk filozoflarının tasnifi oluşturur.

1- İslâm ahlâk felsefesinde ilk defa ilimleri sınıflandırma yoluna giden filozof Fârâbi'dir. Fârâbi ilimleri dil ilmi, mantık ilmi, matematik ilmi, ilahiyat ilmi ve medenî ilim olarak beş grupta sınıflandırmış ve ahlâk ilmini'de medeni ilim başlığında değerlendirmiştir (Fârâbi, 1999:44). Fârâbi Eflâtun'u takip ederek ahlâk ve siyaset ilmini birbirinden ayırmamıştır. Ayrıca Fârâbi diğer İslâm filozoflarında gördüğümüz gibi pratik felsefeyi ahlâk, ev idaresi ve siyaset şeklinde bir sınıflandırmaya tabi tutmamıştır. Diğer İslâm filozoflarında pratik felsefe altında yer alan konular Fârâbi'de medenî felsefe altında yer almaktadır (Kutluer, 1989:185).

2- Fârâbi'den sonra İbn Sînâ felsefeyi (hikmet) insanın gücü nisbetinde varlıkların hakikatlerine vakıf olması şeklinde tanımlar ve felsefeyi teorik (nazarî)-pratik (amelî) felsefe şeklinde iki gruba ayırır. Teorik felsefe bizim seçme ve fiilimiz haricinde kalan varlıkları incelerken, pratik felsefe bizim seçme ve fiillerimiz dahilinde olanları inceler. Dolayısı ile teorik felsefe ilme, pratik felsefe amele karşılık gelmektedir (İbn Sînâ, 2006:5). İbn Sînâ teorik felsefeyi fizik, matematik ve metafizik olarak üç sınıfa ayırırken, pratik felsefeyi ahlâk, ev idaresi ve siyaset ilmi olarak sınıflandırır (İbn Sînâ,

2006:7). İbni Sînâ'nın ilimleri bu şekilde sınıflandırmasından sonra Gazzâli, Tûsî ve Devvânî'nin de İbn Sînâ'yı takip ederek felsefeyi önce teorik ve pratik şeklinde ikiye ayırıp, pratik felsefeyi ahlâk, ev idaresi ve siyaset şeklinde sınıflandırdıklarını görmekteyiz. Fakat İslâm ahlâk felsefesi alanında ilk sistemli ve müstakil eser olan *Tehzîbu'l-Ahlâk*'ı yazan Miskeveyh eserinde pratik felsefe ile ilgili ahlâk, ev idaresi ve siyaset şeklinde bir sınıflandırmaya yer vermemiş, ev idaresi ve siyaset konularına ahlâk konusuyla olan ilgileri nisbetinde değinmiştir (Kutluer, 1989:269).

Tûsî de yapmış olduğu felsefe tanımı doğrultusunda felsefeyi ilim ve amele karşılık gelen teorik ve pratik felsefe şeklinde sınıflandırır. Tûsî felsefeyi "şeyleri oldukları hal üzere bilmek ve insan nefsini yönelmiş olduğu yetkinliğe ulaştıracak şekilde güç yettiği ölçüde işleri gerektiği gibi yerine getirmektir" şeklinde tanımlar. Tûsî'nin felsefeyi amelî hikmet ve nazarî hikmet şeklinde sınıflandırması da yapmış olduğu felsefe tanımı ile ilgilidir. Tûsî teorik felsefenin altına fizik, matematik ve metafiziği yerleştirir. Pratik felsefe ise Tûsî'de öncelikle iki bölüme ayrılır. Birincisi tek bir kişiyi ilgilendiren kısım ki bu ahlâk ilmidir. İkincisi ise belli bir topluluğu ilgilendiren yani ev idaresi ve siyasete karşılık gelen kısımdır (Tûsî, 2007:14-17).

Devvânî de Tûsî gibi ilim ve amel ilişkisini ifade eden bir hikmet tanımını tercih eder. Ona göre hikmet tanımı, insanın gücü nisbetinde Tanrı'ya benzemesidir. Bu tanım içinde ameli bulundurmamakta, dolayısı ile Devvânî'ye göre eksik kalmaktadır. Hikmetin bu tanımında amelî yönün eksikliğini farkeden Devvânî, felefeyi tanımlarken ilim –amel ilişkisini ifade eden; "nefsin kendisi için mümkün olan yetkinliğe ulaşmasıdır" tanımını tercih eder (Anay, 1994:274-275). Teorik felsefe insanın kudreti haricinde olan varlıkları konu alırken, pratik felsefe insanın kudreti ile ilgili olan fiilleri içerir. Devvânî'nin felsefeyi teorik ve pratik şeklinde sınıflandırması insanın'da eşyanın hakikatini bilmekle yetkinleşen teorik güç ve insanın ahlâki eylemlerinde dengeyi sağlaması ile yetkinleşen pratik güç şeklinde iki gücü olması ile ilgili bir durumdur (Anay, 1994:270).

Taşköprîzâde ise Fârâbi gibi ahlâk ilmini siyaset başlığında değerlendirmekten ziyade bu ilmi İbn Sînâ, Gazzâli ve diğer İslâm ahlâk filozoflarının çizgisini takip ederek amelî felsefe başlığı altında belirler. Taşköprîzâde selefleri gibi ahlâk ilminin ilimler sınıflandırması içindeki yerini belirlerken öncelikle felsefe kavramı ile ilgili

açıklamalarda bulunur. Felsefenin ilim ve amelden müteşekkil olduğunu belirten Taşköprîzâde, felsefeyi teorik ve pratik felsefe şeklinde ikiye ayırır. Teorik felsefe "insanın iradesi dışında ortaya çıkan varlıkları, insanın gücü nisbetinde incelemesidir". Teorik felsefede ameller nitelik yönleri itibari ile değerlendirilmez (Ş.P, 1061:3b, V.E, 946:2b). Fakat teorik felsefe, tıp ve mantık ilminde olduğu gibi bazen amelden de bahseder. Bununla beraber teorik felsefenin kapsamında değerlendirilen fîzik, matematik ve ilahiyat gibi ilimler ameli konu edinmez (Ş.P, 1061:4a, V.E, 946:2b). Teorik felsefe ise eşyanın suretinin nefste ortaya çıkmasıdır. Bu yön hikmetin ilme tekabül eden yönüdür (Ş.P, 1061:7a, V.E, 946:4a). Pratik felsefe (Amelî hikmet) "ilim tarafından belirlenmiş olan fiil ve davranış türünden kesin doğruların amelî gücün kullanılması ile elde edilmesidir". Pratik felsefe insandan sadır olan fiillerin gerektiği gibi olmasını sağlar. Taşköprîzâde pratik hikmeti açıklarken *"Allah sana Kitab'ı ve hikmeti indirmiş ve sana bilmediğini öğretmiştir. Allah'ın lütfu sana gerçekten büyük olmuştur"* (Nisâ, 4/113) ayetine yer verir (Ş.P, 1061:6b, V.E, 946: 4a). Pratik felsefe insanın gücü yettiği kadarıyla fiilleri gerçekleştirmesinden bahseder. Pratik felsefede ise ameller sadece nitelik yönleriyle ele alınmaz. Taşköprîzâde pratik felsefeyi de kendi içinde teorik (nazarî) ve pratik (amelî) olarak iki kısımda inceler. Eserde pratik felsefenin teorik ve pratik kısımları dört makale şeklinde sunulur. Bu makelelerden birincisi pratik felsefenin teorik kısmını konu alırken, diğer üç makale, ahlâkın pratik kısmını konu alır. Birinci makale yani teorik kısım amelin niteliğinden bahsetmeyen kısımdır. İkinci makale Hikmetü'l- hulkî olarak isimlendirilmiştir. Bu makalede insanın yönetimi, dünya ve ahiret saadeti için nefsin kuvvetlerinin eğitimi ele alınır. Hikmet'ül-menzilî olarak isimlendirilen üçüncü makale ise iki dünya saadetini elde edecek şekilde insan soyunun devamını konu alır. Dördüncü makale Siyasetü'l-mülk olarak isimlendirilir. Bu makalede ülkenin düzeni, insanların birbirleriyle olan yardımlaşmaları, adalet kanunları çerçevesinde olan muameleleri, Allah'ın yeryüzünde halife olan insanın düzeni sağlamak gibi bir görevi olduğunu vurgular (Ş.P, 1061:4a, V.E, 946:2b).

Felsefeyi teorik ve pratik şeklinde sınıflandıran Taşköprîzade ahlâk ilmini pratik felsefe içinde değerlendirir. Taşköprîzâde'nin Îcî'nin metnini takiben pratik felsefeyi teorik ve pratik şeklinde ikiye ayırması onun şerhini ahlâk ilmine dair yazılmış mustakil eserlerden farklılaştırır. Tûsî ve Devvânî'nin eserlerinde ahlâk ilmi, ev idaresi ve siyaset

şeklinde bölümlendirilen pratik felsefe, Taşköprîzâde'nin eserinde nazarî, amelî, ev idaresi ve siyaset şeklinde bölümlenmiştir.

Felsefeyi teorik ve pratik olarak iki kısımda değerlendiren Taşköprîzâde, akıl gücünü de teorik ve pratik olarak iki kısımda değerlendirir. İnsanın nihai yetkinliği ise bu iki gücün yetkinleşmesi ile sağlanır. Bu iki akıl gücünün yetkinleşmesi teorik ve pratik felsefe ile mümkündür. Taşköprîzâde insanda bulunan iki akıl gücü ve bu güçlerin yetkinleşmesini sağlayan teorik ve pratik felsefeye dair izahlarından felsefenin bu iki bölümüne karşılık gelen ilim ve amel arasındaki ilişkiyi ayetlerle destekler.

Hz İbrahim ile ilgili *"Rabbim bana hikmeti bahşetti ve beni peygamberlerden kıldı"* (Şuarâ, 26/21) ayetinde "*hikmet"* teorik gücün (nazarî kuvvet) yetkinleştirilmesi, *"beni peygamberlerden kıldı"* kısmı pratik gücün (amelî kuvvet) yetkinleştirilmesi şeklinde yorumlanmıştır. Allah'ın Hz. Musa'ya olan *"muhakkak ki ben , yalnızca ben Allah'ım. Benden başka ilah yoktur. Bana kulluk et, beni anmak için namaz kıl"* (Tâhâ, 20/14) hitabında da ilk kısım teorik gücün yetkinleştirilmesi, namazın kılınmasını emreden ikinci kısım ise pratik gücün yetkinleştirilmesi olarak yorumlanmıştır (Ş.P, 1061:3 a, V.E, 946:2a). Hz. Îsâ ile ilgili *"Ben Allah'ın kuluyum. O bana kitabı verdi ve beni peygamber yaptı. Nerede olursam olayım, o beni mübarek kıldı; yaşadığım sürece bana namazı ve zekatı emretti"* (Meryem, 19/30,31) ayetlerini de Taşköprîzâde öncelikle teorik sonra ise pratik gücün yetkinleştirilmesi şeklinde yorumlar. Taşköprîzâde en son olarak Allah'ın Hz. Muhammed'e (s.a.v) hitaben *"artık her kim rabbine kavuşmayı umuyorsa, iyi iş yapsın ve rabbine ibadette hiçbir şeyi ortak koşmasın"* (Kehf, 18/110) ayetinde de ilim ve amel arasındaki ilişkiyi ve insanın teorik ve pratik güçlerinin yetkinleştirilmesi gerektiği yorumunu yapar (Ş.P, 1061:3b, V.E, 946:2b). Taşköprîzâde üç büyük ilahi din olan Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm'ı tebliğ eden peygamberlerden örnek vererek ilim ve amel dengesini naslardan yola çıkarak bu şekilde açıklar. Taşköprîzâde daha sonra ise ilim ve amel ilişkisinin gerekliliğini aklî olarak açıklar. Taşköprîzâde bu konunun aklî olarak açıklamasının ise ahlâk ilmi ile mümkün olduğunu söyler (Ş.P, 1061:3b, V.E, 946:2b)[1]. Şimdi ahlâk ilminin temel kavramlarından olan ve

[1] Taşköprîzâde bu eserinde ilimleri bedeni ve ruhani ilimler olarak iki bölüme ayırır. Ruhani ilimlerden daha önce bahsetmiş olduğunu belirten Taşköprîzâde bedeni ilimleri ziraat, terzilik ve siyaset olarak belirler. Ayrıca bu üç temel bedeni ilme yardımcı olan ilimleride sayar. Bunlar ziraate yardımcı olan,

Taşköprîzâde'nin risalesinde teorik kısım olarak bölümlediği birinci makalesinde yer verdiği hal ve huy (meleke) kavramlarının açıklamasına geçebiliriz.

2.1.3. Huy (Meleke) ve Hal Kavramları

Taşköprîzâde ahlâk ilminin teorik kısmını konu aldığı birinci makalede huy, meleke, hal kavramlarını tarif eder. Bunun için öncelikle nefsanî (iradi) ve tabiî (irade dışı) fiillerin tanımını yapar. Nefsanî ve tabiî fiillerin tanımlarını ise İbn Sînâ'nın nefsleri fiillerine göre tasnif etmesi doğrultusunda verir. Taşköprîzâde'de nefsanî fiillerin ve tabiî fiillerin açıklaması şöyle geçmektedir *"eğer fiiller farklı yöntemlerle ortaya çıkar ve şuur onunla (yani fiillerle) başlarsa bunlara nefsanî fiiller denir"* (Ş.P, 1061:4a, V.E, 946:2b). *"Eğer (fiiller) tek yöntemle ve şuursuz olarak başlarsa tabii fiiller olarak isimlendirilir"* (Ş.P, 1061:4b, V.E, 946:2b). İbn Sînâ'da cisimleri fiillerine göre sınıflandırırken bu fiillerin şuurlu ve şuursuz yani zorunlu ve iradî olarak o cisimden sadır olmasını dikkate almıştır. Bu durumda eğer fiiller tek yönlü ve şuursuz yani zorunlu olarak cisimden sadır oluyorsa bu fiilin ilkesini tabiat, eğer fiiller cisimden çok yönlü ve şuurlu yani iradî olarak sadır oluyorsa bu fiillerin ilkesi hayvanî ve insanî nefs olarak açıklanır (Durusoy, 1993:36).

Taşköprîzâde tabiî ve nefsanî fiillerle ilgili açıklamayı yaptıktan sonra hal, huy ve meleke kavramlarının açıklamasına geçer. Taşköprîzâde de Miskeveyh ve Tûsî'de olduğu gibi huy kavramını açıkladıktan sonra huyun kaynağını doğa ve alışkanlık şeklinde iki grupta inceler (Miskeveyh, 1983:36, Tûsî, 2007:82). Miskeveyh huyu "nefsin düşünmeden kendisinden sadır olan fiil" olarak tanımlarken bu tanımını Galen'den almaktadır. Huyun tanımı konusunda Galen'le mutabık olan İslâm ahlâkçıları, bir sonraki başlıkta değineceğimiz huyun yani ahlâkın değişimi konusunda Galen'in çizgisinden ayrılırlar (Kutluer, 1989:282). Taşköprîzâde'nin bu kavramlarla ilgili açıklamaları genel itibari ile İslâm ahlâk filozoflarının açıklamalarının tekrarı niteliğindedir. Taşköprîzâde'ye göre farklı yöntemler ve şuurla ortaya çıkan nefsanî

---

demircilik ve marangozluk, terziliğe yardımcı olan hallaçlık ve iplikçilik, siyasete yardımcı olan Kâtiplik ve hesap ilimleridir. (Ş.P, 1061:13a, V.E, 946:7a) Taşköprîzâde siyaseti de dört mertebeye ayırır. Birinci mertebe nebilerin siyaseti, ikinci mertebe halife ve sultanların siyaseti, üçüncü mertebe alimlerin siyaseti, dördüncü mertebe ise vaizlerin siyasetidir. (Ş.P, 1061:13b, V.E, 946: 7a)

fiiller eğer çabuk unutulur ve nefiste sağlam bir şekilde kökleşmiş olmazsa hal olarak isimlendirilir. Şayet nefsânî fiiller tekrarla kökleşir ve tedricen unutulursa meleke olarak isimlendirilir. Taşköprîzâde meleke ve huyun aynı anlamı ifade ettiğini belirtir. Bir fiilin huy olarak isimlendirilmesi için o fiilin nefisten kolay bir şekilde ortaya çıkması gerekir. Yani meleke nefsanî fiillerin kişiden kolayca sadır olmasıdır. Taşköprîzâde *"nefsanî fiillerin kolayca sadır olması"* ifadesi ile bu fiiller üzerinde düşünmeden fiilleri gerçekleştirmeyi kastetmektedir (Ş.P, 1061:4b, V.E, 946:2b).

Taşköprîzâde huy ve meleke kavramlarını açıkladıktan sonra, huyu doğuştan var olan ve tekrarla kazanılmış huy olarak iki kısımda değerlendirir. Huyun doğuştan olması kişinin mizacının[1] o fıtrat üzere yaratılması sonucu olur. Taşköprîzâde doğuştan var olan huyu açıklamak için sebepsiz yere sinirlenen veya geçerli bir sebep olmadan gülen kişinin durumunu örnek olarak verir. Tekrarla kazanılmış huy ise önceleri nefse ağır gelirken, tekrarın artması ile nefiste yerleşik bir meleke haline dönüşür. Kişinin sabır ve tahammül göstermesi sonucunda hal olarak ifade edilen fiil meleke haline geçer. Taşköprîzâde tekrarla halden melekeye dönüşen fiillere örnek olarak hat yazmaya başlayan birinin sabırlı davranarak tekrar tekrar harfleri yazması ile zamanla bu işte ustalaşması, hat alanında güzel sonuçlar elde etmesini ve hat işinin o kişide meleke haline dönüşmesini örnek olarak gösterir (Ş.P, 1061:4b, V.E, 946:3a). Taşköprîzâde'nin meleke ve hal kavramları ile ilgili açıklamaları tahmin edileceği üzere ahlâkın değişimi meselesi ile de doğrudan ilişkilidir.

2.1.4. Ahlâkın Değişimi Meselesi

Taşköprîzâde huyun yaratılışı konusunda filozofların farklı görüşleri savunduklarını ifade eder. Bir grup filozof huyun yaratılıştan olduğunu ve nefsin aslını oluşturması sebebi ile ondan arınmanın mümkün olmadığını savunur. Diğer bir grup filozof ise nefsin eksiklikten uzak bir fıtrat üzere yaratıldığını ve huyun nefsin sıfatı konumunda olması sebebiyle onları değiştirmenin mümkün olduğuna inanır. Bu gruptaki filozoflar nefsin sıfatı olarak gördükleri huyun, bedenin yaratılmış olduğu özel mizacın eğilimi doğrultusunda oluştuğunu söylerler. Bu filozoflara göre her ne kadar mizacın değişimi mümkün olmasa dahi ahlâkın değişimi mümkündür (Ş.P, 1061:5a, V.E, 946:3a).

---

[1] Organların oluşumu Aristo fiziğine uygun olarak dört temel elementin yani ateş, hava, toprak ve suyun karışım ve kaynaşması ile olur. Aristo bu dört elementin uygun bir oranda bir araya gelmesini mizaç olarak isimlendirir (Arkan, 2006:100).

Taşköprîzâde ahlâkın değişimini mümkün görmeyen birinci grup filozoflara örnek olarak İslâm düşüncesinde Revakiyyun olarak isimlendirilen Stoa'yı verir. Revakiyyun, nefslerin bazılarının iyilik (hayr), bazılarının kötülük (şer) ve bazılarının da hem iyiliği (hayrı) hem de kötülüğü (şerri) kabul edecek şekilde yaratılmış olduğunu söyler. Taşköprîzâde Revakiyyun'un nefslerin sadece iyilik (hayr) ve sadece (kötülük) şer üzerine yartılmış olduğu görüşünün o nefslerin farklı yönde bir huyu kabul etmesi sonucunda geçerliliğini yitireceğini ifade ederek eleştirir (Ş.P, 1061:6a, V.E, 946:3b). Taşköprîzâde burada Revvakiyyun adı altında Galen'in görüşlerini özetlemiştir. Galen bedenin mizacı ile ahlâk arasındaki ilişkiden bahseder ve eğitimle ahlâkın değişiminin kolay olmadığını söyler. Çünkü Galen huyları Aristo gibi nefsin düşünen kısmına değil, nefsin düşünmeyen kısmını oluşturan öfke ve şehvet güçlerine atfetmektedir. Galen'e göre şehvet gücü tabiatı gereği eğitimi kabul etmez, öfke gücü ve akıl ise eğitimi kabul eden güçlerdir. Öfke gücünü kullanarak akıl gücü şehvet gücünü baskı altında tutabilir. Galen tabiî ahlâk ile akli faaliyetin birbirinden ayrı düşünülmesi gereken şeyler olduğunu belirtir. Galen ahlâkı düşünmeyen nefse has kılar. İslâm ahlâk filozofları ise bu konuda Aristo'yu takip ederek ahlâkı düşünen nefse has kılarlar (Kutluer, 1993:7/33).

Ahlakın değişimini mümkün gören ikinci grup filozofların temsilcisi olarak ise Aristo örnek verilebilir. ahlâkın değişimi konusunda İslâm ahlâk filozofları genel itibari ile Aristo'nun çizgisini takip etmişlerdir. Aristo nefsin düşünen ve düşünmeyen olmak üzere iki yönünden bahseder. Nefsin düşünmeyen kısmı bitkilerle ortaktır. Bitksel nefsin ahlâki erdemden yana bir payı yoktur. Nefsin düşünmeyen kısmı bir yönü ile akıldan pay alır. Nefs bu yönü ile arzulama ve iştah duyma eylemlerinde bulunur. Bu nefsin hayvanlarla ortak yanıdır. Eğer bu yan akla boyun eğerse akla katılır, eğmezse akıl dışı eylemde bulunur. Aristo nefsin düşünen kısmını da teorik ve pratik akıl olarak iki bölüme ayırır. Erdemler de aklın bu şekilde bölümlenmesinden dolayı fikrî ve ahlâkî erdemler şeklinde ikiye ayrılır (Aristo, 1998:21-23). Düşünce erdemi eğitimle elde edilen, ahlâki erdem ise alışkanlıkla elde eldilen bir erdemdir. Bu ise ahlâkî erdemlerin bizde doğal olarak bulunmadığı anlamına gelmektedir. Çünkü doğal olarak var olan şeyin doğasının değişmesi mümkün değildir. İnsanda sadece erdemleri elde edebilecek doğal bir eğilim vardır. Yani erdemler ne doğal olarak ne de doğaya aykırı olarak elde edilirler (Aristo, 1998:23-24, Cevizci, 2002:67).

İslâm ahlâk felsefesi geleneğine geldiğimizde Miskeveyh'in de bu konuyu ele aldığını görüyoruz. Miskeveyh ahlâk eserinde ahlâkın değişimi ile ilgili iki görüşten bahseder. Birinci görüşü savunanlar huyları düşünmeyen nefse yani gazap ve şehvet gücüne bağlarlar ve huyların tabiî olduğunu söylerler. Bu kabul ise ahlâkın değişimini dolayısı ile eğitimi imkansız duruma getirir. Miskeveyh ve diğer filozoflar ise ahlâkı nefsin düşünen kısmına has kılarlar. Ahlâkın hem tabiî hem de kazanılmış özelliklerinin olduğunu ifade ederler. Bu görüşe göre insanın mizacından kaynaklanan eğilimlerden dolayı eğitimle gerçekleşen değişim yavaş veya hızlı olur (Miskeveyh, 1983:36).

Diğer bir İslâm ahlâk filozofu Tûsî ise ahlâk eserinde ahlâkın değişimi problemiyle ilgili olarak huyun tabiî olup olmaması hakkında farklı görüşleri üç grupta özetler. Bunlardan birincisi bazı huyların tabiî, bazı huyların ise sonradan tabiî gibi olduklarını savunur. İkincisi bütün huyların tabiî olduğunu ve değiştirilmelerinin mümkün olmadığını savunur. Üçüncü grup ise huyların tabiî olmadıklarını fakat aynı zamanda insanın tabiatına da aykırı olmadığı savunur. Tûsî bu görüşlerden üçüncü görüşü benimsediğini belirtir. Tûsî'ye göre bu üç gruptan sadece üçüncüsü eğitim ile ahlâkın değişebileceği sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Üçüncü grubun görüşünde tabiatın yani bedenin mizacının etkisi sadece huyun hızlı veya yavaş kabul edilmesi konusunda görülmektedir (Tûsî, 2007: 82).

Ahlakın değişimi konusunda Taşköprîzâde'nin görüşlerine baktığımızda müellifimiz ahlâkın temelinin hikmet, iffet ve şecaat faziletlerinden ibaret olduğunu, bu faziletlere denk gelen nefs güçlerinin ifrat ve tefrit noktalarında bulunması sonucu reziletlerin ortaya çıktığını fakat bu kuvvetleri şeriat tarafından belirlenmiş itidal noktasına çekmenin mümkün olduğunu belirtir. Taşköprîzâde şeriata göre ahlâkın değişebilirliğini ifade eden bu görüşün pek çok alim tarafından benimsenmiş olduğunu söyler (Ş.P, 1061:5b, V.E, 946:3b). Huyu mizaca atfetmeyerek ahlâkın değişiminin imkan dahilinde olduğunu ifade eden Taşköprîzâde, ahlâktaki bu değişimin insana has olan mizacın eğilimi doğrultusunda hızlı veya yavaş olduğu görüşünü savunur.

Taşköprîzâde Îcî'nin ahlâkın değişiminin üç şekilde olabileceği ifadesine yer vermesine rağmen metinde "alışkanlık" ve "şeriat" olmak üzere sadece iki şekilden bahsedilmiştir. Taşköprîzâde Îcî'nin bazı metinlerinde ahlâkın değişiminin üç şekilde vuku bulduğu ifadesinin geçtiğini, fakat bazılarında ise böyle bir ifadenin kullanılmadığını belirtir.

Taşköprîzâde alışkanlık sonucu meydana gelen ahlâk değişiminin kötü ahlâktan iyi ahlâka olan değişim ve iyi ahlâktan kötü ahlâka olan değişim olmak üzere iki yönde gerçekleştiğini açıklar. Çocuklarda ve gençlerde kötü ahlâktan iyi ahlâka doğru olan değişim eğitimle mümkün olmaktadır. Taşköprîzâde ahlâkın iyiden kötüye doğru değişimini açıklamak için ise *"Her doğan çocuk fıtrat üzere doğar, sonra anası ile babası onu Yahudi, Nasrâni veya Mecûsi yapar"* (Buhari, bab;92) hadîsine yer vermiştir. Ahlâkın değişimini mümkün kılan diğer yol ise şeriattır. Şeriatın, cimrilik, yalan, koğuculuk, iftira gibi kötü huyların terk edilmesine yönelik emri, kötü ahlâkın değişimini sağlayan bir faktördür (Ş.P, 1061:5a, V.E, 946:3a). Taşköprîzâde kişiye kaldırabileceğinden fazla yükün yüklenmeyeceği temel kabulünü ifade ederek şeriatın da ahlâkın değişimi hususunda insandan gücünün yettiğinin fazlasını istemediğini belirtir. Taşköprîzâde ahlâkın değişimi konusunun şeriatta nasıl yer aldığını daha iyi ifade etmek için İmam Gazzâli'nin *Mişkâtü'l-Envâr* adlı eserinde konu ile ilgili geçen ifadelerine yer vermiştir. İmam Gazzâli bu eserinde şeriatta ahlâkın değişimi ile neyin kastedildiğini açıklar. Şeriata göre gazap ve şehvet kuvvetinden sadır olan kötülüklerin tamamen yok edilmesi mümkün değildir ve şeriatında bu yönde bir beklentisi yoktur. Fakat bazıları şeriatın kişiyi gazap ve şehveti tamamen yok etmekle mükellef tuttuğunu düşünerek, ahlâkın değişiminin mümkün olmadığına inanırlar. İmam Gazzâli bu gibi kimseleri safsata yapan ahmaklar olarak nitelendirir (Ş.P, 1061:5b, V.E, 946:3a). Taşköprîzâde her ne kadar Gazzâli'nin ahlâkın değişimi ile ilgili bu ifadelerinin *Mişkâtü'l-Envâr* adlı eserinde geçtiğini söylese de adı geçen eserde biz bu konuya raslayamadık. Fakat Gazzâli bu konuya *Mîzânü'l-Amel* ve *İhya'u-ulûmiddîn* adlı eserlerinde yer vermiştir (Gazzâli, 1972:VI/192, Gazzâli, 1973:63).

Taşköprîzâde ahlâkın değişiminin imkan dahilinde olduğunu ifade etmekle beraber, bundan mizacın değişiminin mümkün olduğu düşüncesinin çıkarılmaması gerektiğini belirtir. Taşköprîzâde bedenin özel mizacından kaynaklanan ve bedene bağlı olan şehvet ve gazap güçleri vasıtası ile nefste huyların ortaya çıktığını söyler. Fakat bu noktada müfekkire gücü nefs ve beden arasındaki dengeyi kurar. Müfekkire gücünün devreye girmesi sonucu huyların tamamen mizaçtan kaynaklanması engellenmiş olur. Taşköprîzâde huyun sadece mizaca atfedilmesi halinde değişimin çok zor olacağını belirtir. Dolayısı ile eserde huy mizaca atfedilmemektedir. O mizacın huya olan etkisini nefsin faziletleri hızlı veya yavaş kabul etmesi noktasında görür. Çünkü insanların

eğilimleri bedenlerin mizaçlarına göre değişir. Bu değişim ise huyların değişiminin yavaş veya hızlı olmasında etkilidir (Ş.P, 1061:6a, V.E, 946:3b). Taşköprîzâde müfekkire kuvvetinin nefs ve beden arasındaki dengeyi sağladığını ifade etmesine rağmen bu konuda hiçbir ek açıklamada bulunmaz. Bu dengenin nasıl sağlandığının cevabını ise İbn Sînâ'nın nefs ile ilgili açıklamalarında buluyoruz.

İbn Sînâ insan nefsi ile ilgili açıklamalarında müfekkire gücünün nefs ve beden arasındaki dengeyi nasıl kurduğunu açıklar. İbn Sînâ öncelikle nefsin güçlerinden olan akıl gücünü teorik (nazarî) ve pratik (amelî) olmak üzere iki kısma ayırır. Teorik akıl gücü nefsin ilmî bilgileri elde ettiği güçtür (Durusoy, 1993:126). Pratik akıl gücü ise nefsin bedenle beraber bulunması sebebi ile ortaya çıkan bir güçtür. İbn Sînâ irade gücüne bağlı olarak ortaya çıkan nefsanî hallerin ve teknik icadların pratik akıl gücü kapsamında olduğunu söyler. Aynı zamanda pratik akıl gücü teorik akıl gücünden yardım alarak iyi-kötü, güzel-çirkin fiillerle ilgili yargılara varır. Fakat fiillerle ilgili yargıların temel ilkelerini pratik akıl teorik akıldan alır. Yani iyi-kötü ve güzel-çirkin kavramları üzerinde yargıya varan akıl teorik olurken, hangi fiillerin güzel-çirkin ve iyi-kötü olduğuna karar veren ise pratik akıldır. Dolayısıyla pratik akıl nefs ve beden arasındaki ilişkiyi düzenler. Pratik akıl teorik akıldan almış olduğu yargılar doğrultusunda hareket ederse nefsin şehvet ile öfke güçlerinden kaynaklanan arzu ve isteklerin nefste üstün gelmesi engellenmiş olur. Bunun sonucunda ise güzel ahlâk ortaya çıkar (Durusoy, 1993:149).

Taşköprîzâde her ne kadar huyu mizaca atfetmese de doğuştan var olan tabiî huylardan bahseder. Dolayısı ile Taşköprîzâde doğuştan gelen fazilet ve reziletleri kabul eder. Nitekim Taşköprîzâde eserinin ikinci makalesinde tabiî ve kazanılmış olan faziletlerin korunması, reziletlerin ise yok edilmesi konusununu açıklar (Ş.P, 1061:25b, V.E, 946:12b). Taşköprîzâde fazilet ve reziletlerin doğuştan da olabileceği konusunda Gazzâli ile aynı görüşleri paylaşırken, Fârâbi ve Devvânî'den ayrılır. Gazzâli güzel ahlâkın şehvet ve öfke kuvvetlerinin akla itaatinin gerçekleşmesi ile vuku bulduğunu belirtir. Ancak bu sayede itidal yakalanmaktadır. Nefsin güzel ahlâkı elde etmesi için gerekli olan itidali ise iki şekilde elde etmesi mümkündür. Bunlardan birincisi fıtrat ikincisi ise eğitimdir. Eğer insan güzel ahlâkı barındıran bir fıtrat üzere yaratılmışsa bu kişinin itidali yakalamak için eğitime ihtiyacı yok demektir. Eğer insan güzel ahlâkı

barındıran bir fıtrat üzere yaratılmamışsa yani şehvet ve öfke kuvvetleri akla itaat etmekte zorlanıyorsa bu kişi için güzel ahlâk mücahede ve riyazet yolu ile elde edilmektedir (Gazâlî, 1972:VI/198-199). Fârâbi ise tabiî erdemi mizaçtan kaynaklanan eğilimin eseri olarak görür. Fârâbi mizacın eğiliminin fazla olması nedeni ile ortaya çıkan huyları tabiî huylar, bu huyların defalarca tekrarlanması sonucunda ise iradi huylar olarak isimlendirir. Fârâbi cesaret faziletini örnek vererek bu durumu açıklar. Bir kişinin mizacı cesur davranmaya eğilimli ise bu kişi için cesaret bu hali ile tabi bir fazilettir. Cesaret bu kişi için kolay elde dilebilir bir fazilet olur ve cesaretin aksi yönünde davranışta bulunmak da o kişi için son derece zordur. Cesarete eğilimli olan kişinin bu davranışı bir çok defalar tekrarlaması ile bu fazilet iradî bir hal almış olur (Fârâbi, 1999:77). Yani Fârâbi insanın belli bir huy üzerine yaratılmadığını sadece bedenin belli bir mizaç üzere yaratılmış olmasından dolayı belli huylara eğilimli olarak yaratılmış olduğunu söyler. Fârâbi mizacın eğilimini kabul etmekle birlikte mizaçtan kaynaklanan eğilimleri fazilet veya rezilet olarak kabul etmemektedir. Ona göre fazilet de rezilet de kazanılmıştır. Fazilet veya reziletin kazanılmış olması ise onun birçok defa tekrarlanmış olmasını gerektirir. Sonuç itibari ile Fârâbi sadece eğitimle elde edilmiş olan ahlâkî yapıyı fazilet olarak değerlendirmektedir (Kutluer, 1989:192-193). Devvânî de Fârâbi gibi kazanılmış olan güzel huylar ile fazileti birbirine eşit tutar. Devvânî'ye göre ahlâk ilmi tabiî olan huyları değil sadece alışkanlık sonucu elde edilen huyları konu edinen bir ilimdir (Anay, 1994:294). Taşköprîzâde'nin ahlâkın değişimi ile ilgili görüşlerini açıkladıktan sonra incelediğimiz ahlâk eserinin teorik kısmını oluşturan konulardan biri olan nefs anlayışına geçebiliriz.

2.2. Nefs Anlayışı

2.2.1. Nefsin Tanımı ve İnsanın Hakikati

Taşköprîzâde "ahlakın türleri" başlığında insanî nefse karşılık gelen nâtık gücü manevi (ulvî) bir cevher olarak tanımlar. Taşköprîzâde insanî nefs için nâtık nefs ve ruh kavramlarını kullanırken, bu ikisi arasında herhangi bir anlam farklılığı gözetmez. Taşköprîzâde insanî nefsi yani akıl gücünü (natık nefsi), teorik (nazari kuvvet) ve pratik güç (amelî kuvvet) olarak ikiye ayırır. Ma'kulleri idrak eden kuvvet teorik güç olarak isimlendirilirken, iradî fiil ve davranışların ortaya çıkmasında etkili olan kuvvet ise pratik güç (amelî kuvvet) olarak isimlendirilmektedir. Taşköprîzâde pratik güç ile

düşünce ve iradeye uygun olarak ortaya çıkan etkinin[1] kastedildiğini, bunun dışındaki etkilerin kastedilmediğini belirtir (Ş.P, 1061:6b, V.E, 946:3b,4a). Anladığımız kadarıyla Taşköprîzâde'nin burada etkiden kastı nefsin güçleridir. O nefsin güçlerinin çok olduğunu belirtmekle birlikte sadece iradenin etkili olduğu müdrike, gazap ve şehvet güçlerini açıklar.

Tûsî irade ile ortaya çıkan bu üç gücü nefsin diğer güçleri arasındaki yerini de göstererek sistemli bir şekilde açıklar. Tûsî konu ile ilgili açıklamalarında insan nefsini nebatî, hayvanî ve insanî olarak üç kısımda inceler. Bu kısımlarında kendilerine ait güçleri vardır. Bitkisel nefsin besleme, büyüme ve üreme olmak üzere üç gücü vardır. Hayvanî nefsin organik algı ve iradî hareket olmak üzere iki gücü vardır. Tûsî organik algı gücünü iç ve dış idrak güçleri olarak ikiye ayırır. İradî hareket gücü de şehvet ve öfke olarak ikiye ayrılır. İnsanî nefs ise nutk olarak isimlendirilen güce sahiptir. Nutk gücü de teorik ve pratik güç olarak ikiye ayrılır. Tûsî bahsetmiş olduğu bu güçlerden sadece insanın iradî fiillerinin kaynağı olan güçleri ahlâk ilmi ile ilgili olarak değerlendirir. Bunlar ise düşünme (nutk) ve iradî hareket gücüne bağlı olan şehvet ve öfkedir (Tûsî, 2007:35-47).

Taşköprîzâde'nin nâtık nefsi manevî bir cevher olarak tanımlaması nefs konusunda İbn Sînâ çizgisinde olduğunu gösterir. Bununla birlikte, nefs konusunda İbn Sînâ'yı takip eden Miskeveyh, Tûsî, Devvânî gibi nefsin cevher olduğunun ispatı yoluna gitmez. Fakat Taşköprîzâde'nin nefsi manevi bir cevher olarak tanımlaması, bedeni ise nefsin aleti olarak görmesi, İbn Sînâ ve onu takip eden diğer İslâm ahlâk filozoflarının nefsin cevher olduğunu ispatlamak için kullandıkları argümanları temelde kabul ettiğini gösterir.[2] İbn Sînâ'dan sonra Miskeveyh ve Tûsî'nin de nefsin cevher olduğu, cisim,

---

[1] Taşköprîzâde'de etki eden sıfat olarak geçiyor.

[2] İbn Sînâ nefs ile ilgili görüşlerinde öncelikle nefsin varlık ve mahiyetini nefsin fîillerinde yola çıkarak ispatlar. Nefsin fîilleri doğrultusunda yapılan *"nefsin tabi organik cismin ilk yetkinliği"* olduğu tanımı, nefsin bir yetkinlik olduğunu açıklar fakat bu açıklama sadece bedenle ilişkisi nisbetinde nefsi açıklamaktan ibaret olarak kalmakta, nefsin cevher olduğunu açıklamamaktadır (Durusoy, 1993:35). Bu sebeble İbn Sînâ nefsin cevher olduğunu nefsin kendisinden yola çıkarak açıklar yani nefsin kendisini biliyor olmasının aynı zamanda nefsin varlığının da bir kanıtı olduğunu söyler. Nefsin kendisini bilmesi ise aklî idrak gücü ile olur. Bir şey başkasını aklî idrak düzeyinde biliyorsa kendisini de bilir demektir (Durusoy, 1993:39). İbn Sînâ nefsin bu şekilde kendisini bilmesinden yola çıkarak nefsin bedenden ayrı manevi bir cevher olduğunu da açıklar. İnsanın nefsine dair olan bilincini iç ve dış idrak güçlerinin yardımı ile elde etmemesi veya insanın organlarından birini veya bir kaçını kaybetmesinin onun nefsini idrak etmesine engel teşkil etmemesi insanın nefsini bilmesini sağlayan gücün akıl gücü olduğunu gösterir. İnsan ancak herhangi bir uzuvla değilde akli idrak ile bilincine vardığı beninin manevi bir cevher olduğunu anlar. Ancak akli idrak seviyesinde olan nefîslerin manevi bir cevher olarak nitelendirilmesi,

cisimden bir parça ve araz olmadığının ispatı ile ilgili açıklamaları genel olarak İbn Sînâ etkisini hissettirir (Miskeveyh, 1983:14-15, Tûsî, 2007:27-33).

Taşköprîzâde alimlerin insanın hakikati konusunda farklı görüşler ileri sürdüklerini belirtir. Muhakkik alimlere göre insanın hakikati düşünen nefs (natık nefs) ve bedenden ibarettir. Taşköprîzâde alimlerden çoğunun bu görüşü savunduklarını söyler. Taşköprîzâde'nin muhakkik alimler olarak nitelendirdikleri ise fakihler, muhaddisler ve mutasavvıflardır.[1] Bu konu ile ilgili diğer bir görüşü ise bedenin insanın hakikati olduğunu söyleyenler temsil eder. Taşköprîzâde bu görüşü savunanların diğerleri yanında azınlıkta kaldıklarını, felsefe ve dinin getirdiği hakikatlere güç yetiremediklerini söyler (Ş.P, 1061:13a, V.E, 946:6b). Taşköprîzâde'nin insanın hakikati ile ilgili görüşlerinin temellerini de yine İslâm felsefesi tarihinde nefs konusunu derinlemesine incelemiş olan İbn Sînâ'da buluyoruz. İbn Sînâ nefsin mahiyetini açıklamak için Aristo fiziğindeki madde suret ilkesini kullanır. Bu ilkeye göre her cisim güç ve fiil halinde bulunan iki şeyden oluşmaktadır. Bu durumda nefs canlı cismin bi'l-fiil, beden ise bi'l-kuvve olan dayanağıdır. Yani nefs suret, beden ise madde yerine geçmektedir (Durusoy, 1993:35). İnsanı nefs ve bedenden mürekkep bir varlık gören İbn Sînâ insanî nefsi, varlığını faal akıldan almış manevi bir cevher olarak değerlendirir. Beden ise tabiî unsurların birleşmesi sonucu ortaya çıkmış cismanî bir cevherdir. İbn Sînâ mahiyetleri farklı olan nefs ve bedenden her birinin diğerinin var olma sebebi olmadığını yani nefsin bedenden veya bedenin nefsten önce varolduğunu söylemenin doğru olmadığını, nefs ve beden arasında Tanrı'dan kaynaklanan zorunlu bir ilişki olduğunu söyler. Beden nefslerin ferdileşmesini ve iradi fiiller sonucunda her nefsin birbirinden farklılaşmasını sağlayan bir yapıdır. Beden ve nefsin bu birlikteliği sonucunda ancak birbirinden farklı şahıslar ortaya çıkmaktadır. Nefs bu ferdiliğini bedenden ayrıldıktan sonra da sürdürür. Nefs bedene gelmekle yetkinleşmesini tamamlar. Fakat beden nefs için sadece bir alet konumundadır (Durusoy, 1993:77- 78).

---

hissi idrak güçleri ile kendilerini cisim olarak algılayan hayvanların nefslerinin cevher olmadığı sonucuna bizi ulaştırır. Bu durumda cevher olma özelliği sadece insani nefse has bir özelliktir (Durusoy, 1993:45,46,47). İnsanın nefsini de nebati hayvani ve insani nefs olarak mahiyet açısından sınıflandıran İbn Sînâ insan nefsinde var olan bu sınıflandırmadan sadece insani nefsin cevher olma özelliğine sahip olduğunu belirtir (Durusoy, 1993:38-39). Taşköprîzâde'de İbn Sînâ gibi nefsin güçlerinden sadece insanî gücü yani nâtık gücü ulvi bir cevher olarak tanımlar. İbn Sînâ'nın nefs görüşünde sadece nâtık nefsin ulvi bir cevher olduğu kabulünün karşılığı ise sadece nâtık nefsin ölümsüz olduğu fakat şehevî ve gazabî nefslerin ise bedenin mizacının bozulması ile yok olacağıdır.

[1] Metinde şerefli fırka mutasavvıflar olarak geçiyor.

İnsanın cismanî bir cevher olan bedenden ve manevi bir cevher olan nefsten mürekkep olduğunu açıklayan İbn Sînâ gibi, Miskeveyh, Tûsî, Devvânî de insanın hakikatinin nefs ve bedenden mürekkep olduğunu kabul ederler (Miskeveyh, 1983:14-18, Anay, 1994:259, Tûsî, 2007:33). Taşköprîzâde nefsin manevi bir cevher olduğu, insanın nefs ve bedenden mürekkep bir varlık olduğunu açıkladıktan sonra eserinin teorik kısmını oluşturan nefs konusu bağlamında nefsin güçleri konusunu açıklar.

2.2.2. Nefsin Güçleri

İslâm ahlâk filozoflarının nefsin güçleri ile ilgili açıklamalarına baktığımız zaman Eflâtun'un etkisinde kalmış olduklarını görmekteyiz. Eflâtun nefsi akıl, öfke ve arzu olmak üzere üç ilke olarak sınıflandırır. Miskeveyh, Gazzâli, Tûsî ve Devvânî gibi İslâm ahlâk filozoflarının nefsin güçlerine dair açıklamalarında ise bu sınıflandırma etkili olmuştur.

Nefsin akıl, öfke ve arzu olmak üzere üç ilkesinin olduğunu söyleyen Eflâtun bu üç ilkeye karşılık gelen üç faziletin olduğunu söyler. Nefsin düşünen yanı olan aklın fazileti bilgelik (hikmet), arzu'nun fazileti ölçülülük (iffet) ve nefsin öfke yanının fazileti ise şecaattir. Şecaat dışarıdan gelen tehlikelere karşı öfke gücünün aklın kontrolünde hareket etmesidir. Arzu gücünün fazileti olan iffet ise akıl ve öfke gücünün uzlaşması ile ortaya çıkar. Ölçü bedenle ilgili arzu ve isteklerimizi dengeleme anlamına gelir (Eflâtun, 1985:120). Eflâtun bu istekleri ne aç bırakmak ne de aşırı bir şekilde onlara hizmet etmek gerektiğini söyler. Ancak bu istekler konusunda dengeyi sağlayan kişi akıllı olarak nitelendirilir (Eflâtun, 1985:258). Nefsin kuvvetlerinden olan istek, öfke ve akıl güçlerinin her biri kendilerine düşen görevi yerine getirdikleri taktirde ortaya çıkan fazilet ise adalet faziletidir. Eflâtun rezilet olarak ise saydığı faziletlerin zıddı olan dört kötülükten bahseder (Eflâtun, 1985:132).

İslâm ahlâk filozofları nefsin güçleri, bu güçlere karşılık gelen bilgelik (hikmet), ölçülülük (iffet) ve yiğitlik (şecaat) faziletleri ve bunların birarada bulunması sonucu adaletin ortaya çıkması konusunda Eflâtun'u takip ederler. Fakat faziletlere karşılık gelen reziletler konusunda Eflâtun'dan ayrılırlar. Bu konuda fazileti ifrat ve tefrit arasında itidal hali veya altın orta olarak tanımlayan Aristo çizgisine geçerler. İslâm ahlâk filozofları için yaptığımız bu değerlendirmeyi İlhan Kutluer Miskeveyh'in tasnifinde tespit eder. İlhan Kutluer Miskeveyh'in nefsin temel güçlerini düşünme, öfke

ile şehvet şeklinde belirlemesini, bunlardan hikmet, şecaat ile iffeti ve bu üç faziletin toplamından da adaleti türetişini Eflâtuncu köklerle açıklar. Fakat Miskeveyh'in hikmet, iffet, şecaat ve adaleti itidal olarak değerlendirmekle Aristocu fazilet anlayışına yaklaştığını belirtir. Aristo ahlâkında Eflâtun'un belirlediği temel dört fazilet sekiz reziletle birlikte ele alınmaktadır. Adalet faziletini de Miskeveyh, Eflâtun'da olduğu gibi üç faziletin elde edilmesi ile ortaya çıkan fazilet olarak değerlendirmekle birlikte adaletin haksızlık ve haksızlığa rıza göstermek reziletlerinin orta noktası olduğunu belirtir (Kutluer, 1989:277). Anlaşıldığı kadarıyla Miskeveyh, Gazzâli, Tûsî ve Devvânî nefsin güçleri ve bunlara karşılık gelen faziletler konusunda Eflâtun'u, faziletin tanımı ve reziletler konusunda ise Aristoyu takip ederler. Şimdi bu konularda İslâm ahlâk filozoflarını takip eden Taşköprîzâde'nin nefsin güçlerine dair açıklamalarına geçebiliriz.

Aristo gibi Taşköprîzâde düşünen (natık) nefsi teorik (nazarî) ve pratik (amelî) güç şeklinde ikiye böldükten sonra insanın düşünce ve iradesine etki eden üç güçten bahseder. Bunlar idrak (müdrike), gazap ve şehvet güçleridir. Bu güçlerden müdrike insana has olup, gazap ve şehvet insanlar ve diğer yaratılmışlar arasında ortaktırlar. Taşköprîzâde bu üç güçten çıkan fiillerin kötülenen davranışlarının ifrat-tefrit, itidaldeki davranışlarının ise vasat kavramıyla derecelendirildiğini söyler. Daha sonra ise her gücün bu üçlü derecelendirmeye tekabül eden fiillerini açıklar (Ş.P, 1061:6b, V.E, 946:3b).

Taşköprîzâde'ye göre nefsin üç gücüne denk gelen üç orta olarak tanımladığı üç fazilet hikmet, iffet ve şecaattir. Burada Taşköprîzâde itidal kavramına açıklık getirmek için Hz. Ali'nin sağ ve solun yanıltıcı, fakat orta yolun itidal olduğuna dair sözüne yer verir. İtidaller ise hikmet, iffet ve şecaat olarak isimlendirilen faziletlerdir. Bu üç fazilet yani üç orta ahlâkın temelidir. İtidalleri üç olarak belirleyen Taşköprîzâde bu durumda reziletlerin de altı tane olduğunu söyler. Biz bu reziletleri düşünme (natık kuvvet), gazap ve şehvet gücü başlıkları altında açıklayacağız. Taşköprîzâde fazilet ve reziletlerin izahında merkezi bir yer tutan itidal kavramı ile sırat-ı müstakîm arasında benzerlik kurar. *"Şüphesiz bu benim dosdoğru yolumdur, buna uyun (başka) yollara uymayın. Zira o yollar sizi Allah'ın yolundan ayırır"* (En'âm, 6/153), *"Emrolunduğun gibi dosdoğru ol"* (Hûd, 11/112) ayetlerinde bahsedilen *dosdoğru yol* ve *doğru olmak*

ifadeleri itidale karşılık gelen davranışlar olarak yorumlanmıştır. Taşköprîzâde *"Allah'ın tutuşturulmuş, (yandıkça) tırmanıp kalplerin ta üstüne çıkan ateşidir"* (Hümeze, 104/6-7) ayetinin ifade ettiği anlamın ifrat tarafına karşılık geldiği, şiddetli soğukluk (زمهرير عظيم) ifadesinin ise tefrit yönüne tekabül ettiği yorumunu yapar (Ş.P, 1061:8b-9a, V.E, 946:4b,5a). Bu açıklamalarda görüldüğü üzere Taşköprîzâde de fazileti Miskeveyh, Tûsî, Gazzâli ve Devvânî'de olduğu gibi iki reziletin ortası olarak değerlendirir. Fakat Taşköprîzâde Miskeveyh, Tûsî ve Devvânî'den reziletlerin sayısı hususunda farklılaşır. Adı geçen İslâm ahlâk filozofları adalet faziletinin de ifrat ve tefrit taraflarını sayarak reziletleri sekiz olarak belirlerken, Taşköprîzâde Gazzâli gibi adalet faziletine dair ifrat ve tefritin olmadığını söyleyerek reziletleri altı olarak belirler (Gazâlî, 1973:81, Ş.P, 1061:8b, V.E, 946:4b). Nefsin güçleri ile ilgili bu açıklamalardan sonra Taşköprîzâde'nin düşünme (natık kuvvet), gazap ve şehvet gücü ile ilgili açıklamalarına geçebiliriz.

2.2.2.1. Düşünme Gücü (Nâtık Kuvvet)

Düşünme (nâtık kuvvet), insanın idrak (müdrike) gücüne verilen isimdir. Bu güç *nefsi melekiyye* olarak da isimlendirilir. Bu güç ile insan diğer yaratılmışlardan ayrılır. Düşünme gücünün bedende bulunduğu organ ise beyindir (Ş.P, 1061: 6b, V.E, 946:4a).

İnsan varlık (hakikat) üzerinde düşünmeyi bu güç ile gerçekleştirir. Düşünme gücünün itidal noktası ise hikmettir. Taşköprîzâde hikmeti iki yönüyle açıklamıştır (Ş.P, 1061:6b, V.E, 946:4a). Hikmetin iki yönüyle ele alınmasının sebebi düşünme gücünün (natık nefs) teorik (nazarî) ve pratik güç (amelî) şeklinde sınıflandırılması ile ilgilidir. Pratik felsefe (Amelî hikmet) "ilim tarafından belirlenmiş olan fiil ve davranış türünden kesin doğruların amelî gücün kullanılması ile elde edilmesidir". Pratik felsefe insandan sadır olan fiillerin gerektiği gibi olmasını sağlar. Taşköprîzâde pratik hikmeti açıklarken "*Allah sana Kitab'ı ve hikmeti indirmiş ve sana bilmediğini öğretmiştir. Allah'ın lütfu sana gerçekten büyük olmuştur"* (Nisâ, 4/113) ayetine yer vermiştir (Ş.P, 1061:6b, V.E, 946: 4a). Teorik felsefe ise eşyanın suretinin nefste ortaya çıkmasıdır. Bu yön hikmetin ilme tekabül eden yönüdür. Taşköprîzâde düşünme gücü ile ilgili İmam Gazzâli'nin *İhya-u ulûmiddîn* adlı eserine atıfta bulunarak bu güçle elde edilen faziletleri açıklar. Taşköprîzâde, Gazzâli'nin düşünme gücünün (natık kuvvet, ilim kuvveti olarak

geçmekte), doğru ile yanlış, güzel ile çirkin arasındaki farkın anlaşılmasını sağlayan bir ölçüt olduğuna dair açıklamalarını aktarır (Ş.P, 1061:7a, V.E, 946:4a).

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı gibi Taşköprîzâde düşünme gücünün itidal noktasına karşılık gelen fazilet olarak hikmeti gösterdikten sonra felsefe kavramına denk gelen hikmetle ilgili açıklamalara geçer. Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî* adlı eserinde hikmet kavramı dört farklı anlamda kullanılır. 1-) Felsefe anlamına gelen hikmet 2-3) Hikmetin teorik ve pratik olarak bölümlenmesi sonucu ortaya çıkan pratik ve teorik hikmet 4-) Pratik hikmetin altında yer alan üç disiplinden (ahlak ilmi, ev idaresi, siyaset) ahlâk ilmi içinde faziletlerden biri olarak ortaya çıkan hikmet. Tûsî ifade etmiş olduğu bu dört hikmetin aynı anlamları içermediğini ve birbiri ile karıştırılmaması gerektiğini belirtir (Tûsî, 2007:91).

Gazzâlî de *Mizanu'l-amel* adlı eserinde aklı teorik ve pratik olarak ikiye ayırır. Nazarî akıl ile elde edilen bilginin de hakiki hikmet olduğunu söyler. Gazzâli amelî akıl ile elde edilen bilgiye de hikmet adının verildiğini, fakat bunun mecazi olduğunu belirtir. Asıl hikmet nazarî akıl ile elde edilen bilgidir. O'na göre hakiki hikmet değişmeyen, amelî hikmet ise değişebilen bilgidir. Amelî hikmet, nazarî hikmeti tamamlayıcı mahiyettedir. Ahlâk da amelî hikmet dahilinde değerlendirilen bir bilgidir (Gazzâlî, 1973:77). Ayşe Sıdıka Oktay *Kınalızâde Âli Efendi ve Ahlâk-ı Alâî* adlı çalışmasında Kınalızade'nin de hikmet konusunda karışıklığın ortaya çıkmaması için hikmeti Tûsî'de olduğu gibi sınıflandırdığını, hikmet konusunun Gazzâli'de ise karışmış olduğunu belirtir (Oktay, 2005:180). Tûsî'nin dört hikmet kavramının birbirine karıştırılmaması yönünde yaptığı açıklamaları dikkate aldığımızda, Taşköprîzâde'de faziletlerden biri olarak görülen hikmet ile felsefe anlamına gelen hikmetin birbirine karışmış olduğu yorumunu yapabiliriz.

Taşköprîzâde düşünme gücünden (natık kuvvet) çıkan ifrat noktasındaki fiilleri kurnazlık (جربزة) ve sefihlik (سفه)[1] olarak isimlendirir. Taşköprîzâde bu gücün ifratının şeytanlık olarak geçtiğini de belirtir. Kurnazlık (جربزة) ve sefihliği (سفه) faydasız ilimden fazlasına arzu duymak olarak açıklar. Eğer kurnazlık (جربزة) ve sefihlik (سفه) düşünme gücü tarafından *kesin doğrular* (yakînîyyat) yerine kullanılırsa, cedel, münazara (hilaf) ve safsataya denk düşer (Ş.P, 1061:7a, V.E, 946:3b). Düşünme gücü itidali yakalayarak

[1] Akıl yeteneğinin hoyratça kullanılması (Oktay, 2006:190).

yakînî öncüllerle bir kıyas kurduğu taktirde bu bilgiyi burhan metodu ile elde etmiş olur. Eğer düşünme gücü itidali elde edemeyip ifrat olan kunazlık ve sefihlik reziletleri içerisinde olursa, bu durumda yakînîyyat olarak gördüğü kıyas cedel, münazara ve safsata ile elde edilen bilgi değerini taşır.

Taşköprîzâde'nin saymış olduğu cedel ve safsata mantık kitaplarında beş sanat adı altında incelenir. Beş sanat, kurulan kıyaslarda kullanılan öncüllerin doğruluk derecesine göre değerlendirilmesidir. Bu sayede sağlam bilgi zayıf olandan ayırt edilmiş olur. Bu beş sanat kullanılan öncüllerin sağlamlığına göre burhan, cedel, hitabet, şiir ve safsata olarak geçer. Her sanat birbirinden kullanılan öncüllerin bilgi değerine göre ayrılır. Bu öncüllerin içerdikleri bilgiler yakîniyat, meşhurât, müsellemât, makbulât, zanniyât, muhayyelât, vehmiyât olarak isimlendirilir (Emiroğlu, 2004:203-206). Emiroğlu ilk defa Aristo tarafından sistemli bir şekilde incelenen cedelin gayesinin, Cürcanî ve Gelenbevî tarafından "burhânî idrakten aciz olanı ikna etme ve susturma" olarak ifade edildiğini bildirir (Emiroğlu, 2004:215). Taşköprîzâde ise *Miftahu's-saâde* adlı eserinde cedel ilminin hangi konuda olursa olsun bir bilgiyi ispat etmeyi veya yıkmayı amaçladığını söyler (Taşköprîzâde, 1968:I/304). Yine aynı eserinde Taşköprîzâde hilâf ilmini ise "furûa ait mezhepler arasında vaki olan cedel" olarak açıklar. Taşköprîzâde cedeli madde, hilâfı ise suret olarak yorumlar. Yani cedel ilmi hilâf ilminin dayanağı durumundadır (Taşköprîzâde, 1968:I/306). Safsata ise doğruya benzeyen fakat doğru olmayan ve vehmiyâttan olan öncüllerle kurulan kıyasa verilen isimdir (Emiroğlu, 2004:245).

Eğer kurnazlık (جربزة) ve sefihlik (سفه) pratik güç tarafından kullanılırsa kötü şehvetlere vesile olmuş olur ve bu durumda kehanet, sihirbazlık ve iksire denk düşer (Ş.P, 1061:7a, V.E, 946:3b). Taşköprîzâde *Miftâhu's-saâde* adlı eserinde kehanet ilmini "beşeri ruhların oluş ve bozuluş alemine dair bilgi elde etmek için cin ve şeytanlarla iletişime geçmesi" olarak açıklar (Taşköprîzâde, 1968:I/364). Şe'beze ise el çabukluğu üzerine kurulmuş bir ilimdir. Şe'beze'de hareketin hızlı olmasından dolayı insanlar bir olanı çok veya çok olanı bir görürler veya cansızı canlı gibi algılarlar (Taşköprîzâde, 1975:I/370).

Taşköprîzâde hikmetin tefriti olarak ise cahilliği (غباوة) belirler. Cahillik iyilik (hayr) ve kötülüğe (şerr) güç yetiremeyen kişinin özelliğidir. Taşköprîzâde'de kalın kafalılık (جمود), ahmaklık (حمق) ve saflık da (بله) hikmetin tefriti olarak geçmektedir (Ş.P,

1061:7a, V.E, 946:4a). Taşköprîzâde'nin ahmaklık (حمق) ve saflık (بله) ile ilgili yapmış olduğu açıklamalara baktığımız zaman bu reziletlerin sonradan kazanılan reziletler olmayıp doğuştan var olan bir eksiklik olduğunu anlayabiliriz. Bu reziletlerin doğuştan olduğuna dair açıklamalarında *"Allah'ın en sevmediği huy ahmaklıktır (احمق) çünkü Allah eşyayı haram kıldığı zaman onu akıl üzerine haram kılar"* hadîsine ve *"Ahmaklıktan başka her hastalığın tedavisi vardır, ahmaklığı tedavi edecek kimse var mıdır"* sözüne yer verir (Ş.P, 1061:7a, V.E, 946:4a). Ayrıca Taşköprîzâde saf (ابله) olan kişi ile ilgili seçmeye güç yetiremediği için cennet ehlinin yarısının saflardan oluştuğunu ifade eden hadîse yer verir (Ş.P, 1061:7b, V.E, 946:4a).

Taşköprîzâde alimler ve halk nazarında düşünme gücünün tefrit yönünün yani cahilliğin (غباوة) ittifak ile kötü görüldüğünü fakat bu kuvvetin ifrat yönünün yani kurnazlığın (جربز) cahil halk tarafından fazilet olarak algılandığını belirtir. Hikmete ulaşmamış olan cahil halkın hikmetin ifrat yönünü ilahi bir güç (kuvve-i kudsiyye) olarak değerlendirdiğini böylelikle de manayı tahrif ettiğini söyler. Hikmet konusunda böyle yanlış bir algıya sahip olan kişilerin içinde bulundukları tehlikenin kontrol altına alınmasının mümkün olmadığını belirtir. Taşköprîzâde bu gibi kimselerin ulaştıkları bilginin burhan ile elde edilen bir bilgi olmadığını söyler. Bu bilgiyi ayan (عيان) ile elde edilen bir bilgi olarak değerlendirir. Bu durum burhanî bilgiyi elde edememiş o halkın marifetten nasibi olmadığını gösterir. Taşköprîzâde cahil halk tarafından yanlış değerlendirilen kuvve-i kudsiyenin (ilahi bilgi) teorik bilginin elde edilmesi (nazarîyatın müşahedesi) olduğunu ve bu teorik bilgiyi kazanmanın yolunun burhan olduğu açıklar (Ş.P, 1061:9a, V.E, 946:5a). Burhan ise yakînî bilgi ile yani doğruluğu kesin olarak bilinen önermelerle kurulan kıyas türüdür (Emiroğlu, 2004:209).

Taşköprîzâde nefsin kuvvetlerinde olduğu gibi fikir mahallinde de orta halin gerekli olduğunu belirtir. Fikir mahallindeki reziletleri ise anlayışı kıt olmak (بليد) ve keskin zeka (حديد) olarak belirler. Taşköprîzâde keskin zekalılığın (حديد) bir çok konuda kişinin küstah (جموح) davranmasına sebep olduğunu, kişiyi doğru yoldan çıkartarak yanlış yollara saptırdığını söyler (Ş.P, 1061:9b, V.E, 946:5a). Taşköprîzâde üç faziletten biri olan hikmet ile felsefe anlamına gelen hikmet kavramlarını iç içe geçmiş bir şekilde izah edip faziletlerden biri olan hikmetin ifrat ve tefritini açıkladıktan sonra teorik akıl

gücünün de itidalde bulunması gerektiğini söyler. Bu gücün tefritini anlayışı kıt olmak (بليد), ifratını ise keskin zekalılık (حديد) olarak belirler.

2.2.2.2. Gazap Gücü

İradeye bağlı olarak ortaya çıkan diğer bir güç ise gazaptır. Bu güç *nefsi sebuiyye* (yırtıcı nefs) olarak da isimlendirilir. Nefsin zararlı olanı uzaklaştırmak için kullandığı gücüdür. Bedende bulunduğu organ ise kalptir (Ş.P, 1061:6b, V.E, 946:3b). Taşköprîzâde gazap gücünü *"intikamı talep eden nefsin heyecan şiddeti"* olarak da tanımlamaktadır. Gazap gücünün itidal noktasını şecaat olarak belirler. Tanımını ise *"zorluklara sabır ve korkulara atılmakta doğru görüşün gerektirdiğine itaattir"* şeklinde yapar. Şecaat faziletini *"onlar ki, hicret ettiler, yurtlarından çıkarıldılar, benim yolumda eziyete uğradılar, çarpıştılar ve öldürüldüler"* (Âl-i İmran, 3/195), *"Allah kendi yolunda kenetlenmiş bir yapı gibi saf bağlayarak savaşanları sever"* (Saff, 61/4) ayetleri ile destekler (Ş.P, 1061:7b, V.E, 946:4a).

Taşköprîzâde gazap kuvvetinin ifrat noktasını acelecilik (تهور) olarak belirler. Acelecilik (تهور), atılması gerekmeyen yerlerde kişinin atılmasıdır. Buna örnek olarak müslümanların sayı bakımından az oldukları halde kafirlerle savaşmasını verir. Gazap gücünün tefriti ise korkaklıktır (جبن). Korkaklığı (جبن) atılması gereken şeyden kişinin kendisini tutup atılmaması olarak açıklar (Ş.P, 1061:7b, V.E, 946:4a). Taşköprîzâde gazap gücünün tefriti olan korkaklığın, malı vermek, hürmeti korumak, kötü yaşam şartlarını değiştirmek, çalışmak konusunda sabırlı davranmak, çalışkanlık gibi faziletli işlerin gerçekleştirilmesine engel olduğunu ve bu konularla ilgili reziletlerin ortaya çıkmasına sebep olduğunu belirtir (Ş.P, 1061:8a, V.E, 946:4b).

2.2.2.3. Şehvet Gücü

Nefsin kendisi için faydalı olanı gözeten gücüne şehvet denir. Bu güç *nefsi behîmiyye* (hayvani nefs) olarak da isimlendirilir. Bedende bulunduğu organ karaciğerdir (Ş.P, 1061:6b, V.E, 946:3b). Şehvet gücünün itidal noktası ise iffettir. Taşköprîzâde iffeti, *"şehveti uygun görüşün gerektirdiğine değiştirmektir"* şeklinde tanımlar. Şehvet gücüne karşı koyabilmek ise insana hürriyetini kazandırır. Taşköprîzâde insanda şehvet gücünün hakim olmasını *"hevâ ve hevese uyma, sonra bu seni Allah'ın yolundan saptırır"*(Sâd, 38/26) ayeti ile açıklar.

Şehvet gücünün ifrat noktasını haz düşkünlüğü (فجور) olarak açıklayan Taşköprîzâde bu gücün ifratının tamahkarlık (شره) ve iştahlılık (نهم)[1] olarak da isimlendirildiğini belirtir. Haz düşkünlüğü (فجور) şehvetin akla galip gelmesidir. Bu gücün tefriti ise tembellik (جمود) olarak geçer. Taşköprîzâde tembelliği (جمود) şehvet gücünün tefriti olarak verilen şehvet azlığından (خمود) farklı görür (Ş.P, 1061:8a, V.E, 946:4b). Anladığımız kadarı ile o tembellik ile mal kazanma ve bedeni zevkler konusunda eksikliği kastetmektedir. Şehvet azlığını (خمود) ise sadece bedeni zevkler konusunda eksikliği karşılayan bir rezilet olarak görmektedir.

Tembellik (جمود) gerekli ve gereksiz fiillerin ifasında nefsin eksikliği olarak tanımlanır (Ş.P, 1061:8a, V.E, 946:4b). Taşköprîzâde bu eksikliğe sahip kişiyi insanların şerefine ve hayvanların yetkinliğine güç yetiremeyen bitkiler derecesinde görür. Tembellik reziletini taşıyan kişinin durumunun ise *"onlar sanki duvara dayanmış kütükler gibidir"* (Münâfîkûn, 63/4) ayeti ile açıklandığı yorumunu yapar (Ş.P, 1061:8b, V.E, 946:4b). Taşköprîzâde düşünme, gazap ve şehvet gücü başlıklarında ifade ettiğimiz faziletleri aynı zamanda ahlâk felsefesinin temel kavramlarından olan iyilik ve mutluluk kavramları ile de ilişkilendirir.

2.2.3. Yetkinlik, İyilik ve Mutluluk

Taşköprîzâde iyilik ve mutluluk konusunu diğer İslâm ahlâk filozoflarında olduğu gibi fazilet konusuyla bağlantılı olarak ele alır. Adûdiddîn Îcî eserinde konu ile ilgili faziletlerin iyilik ve yetkinlik olduğu için elde edilmesi gerektiği ifadesine yer vermekle yetinirken Taşköprîzâde iyilik (hayr), yetkinlik (kemal) ve mutluluk (saadet) kavramları ile ilgili daha geniş açıklamalara yer verir.

Taşköprîzâde üç orta olarak nitelendirdiği hikmet, iffet ve şecaatin iki şartla fazilet olarak isimlendirileceğini söyler. Birinci şart bu faziletlere kötü amaçların karışmamasıdır (Ş.P, 1061:11b, V.E, 946:6a). İkinci şart faziletin düşünmeden meydana gelmesidir ki ancak bu durumda fazilet iyilik (hayr) ve yetkinlik (kemal) olarak nitelendirilebilir. Taşköprîzâde iyilik (hayr) ve yetkinlik (kemal) kavramlarının da

[1] Fucur; ahlâk kurallarına aykırı yaşama, fuhuş ve zinaya dalma (Ayverdi, 2006:1983)
Şereh; aç gözlülük, aşırı tamahkarlık
Nehm; iştahlı olmak

birbirinden farklı olduğunu söyler. İyilik konusunda bütün varlıklar birbirinden farklıdır. Taşköprîzâde iyiliği "bir varlıkta bulunduğu yerin (mahal)[1] etkisi ile meydana gelen özellik" olarak açıklar. Bulunduğu yerin etkisi söz konusu değilse bu durumda yetkinlik (kemal) ortaya çıkar. İyiliği dışarıdan gelen etkiler doğrultusunda ortaya çıkan, yetkinliği de dışarıdan gelen etkilere kapalı bir yetkinlik olarak açıklar. Taşköprîzâde iyiliğin dışarıdan gelen etkilere açık olduğu için daha özel olduğunu belirtir. İyilik de yetkinlik de lezzetle ilgilidir. Lezzet ise yetkinlik ve iyilik olması yönünden uygun olanı kavramaktan ibarettir (Ş.P, 1061:12b, V.E, 946:6b).

Taşköprîzâde iyiliği (hayr) mutlak (mutlak hayr) ve izafî iyilik (izafî hayr) olmak üzere iki kısma ayırır. Mutlak iyilik sadece kendisi için tercih edilir ve bütün akledenler mutlak iyiliğin özlemini çekerler. Mutlak iyilik gayelerin gayesi ve bütün mevcudatın maksududur. Dolayısı ile akledenlerden ortaya çıkan tüm fiiller mutlak iyiliğe ulaşmak amacıyla ortaya çıkmaktadır. Taşköprîzâde akledenlerin öncelikle mutlak iyiliğe ulaşmak amacına sahip olması gerektiği onun sonrasında bu amaç doğrultusunda eylemlerde bulunmaları gerektiğini ifade eder. Aksi taktirde akledenlerden ortaya çıkan eylemler iyilik (hayr) noktasında bir anlam ifade etmeyecektir. Taşköprîzâde izafî iyiliği ise mutlak iyiliğe bir aracı olarak değerlendirir ve her hareketin bünyesinde izafî bir iyilik barındırdığını söyler. Taşköprîzâde iyilik ile ilgili açıklamalarından sonra mutluluk (saadet) kavramı ile ilgili açıklamalarına geçer (Ş.P, 1061:12b, V.E, 946:6b).

Taşköprîzâde mutluluğun da (saadet) bir çeşit iyilik (hayr) olduğunu söyler. Mutluluk (saadet) mizacına uygun olarak kişinin iradi hareketiyle kendisi için mümkün olan kemalliğe ulaşmasıdır. Mutluluk (saadet) herkes için değişen bir özelliğe sahiptir. Fakat iyilik (hayr) herkes için ortaktır ve değişmez (Ş.P, 1061:12b, V.E, 946:6b). İnsanı nefs ve bedenden mürekkep bir varlık olarak gören Taşköprîzâde, bu görüşü savunan filozofların insanın mululuğunu (saadet) hikmet, şecaat, iffet ve adalete hasrettiklerini söyler. Bu filozoflara göre insan tabiî karanlıklardan kurtulduktan sonra saadete ulaşacaktır. Diğer bir grup ise insan için tam saadetin nebevi şeriatlerin kullanılması ile mümkün olduğunu ifade eder. Bu sayede insan hem dünya hem de ahiret saadetini elde etmektedir (Ş.P, 1061:13a, V.E, 946:6b). Taşköprîzâde'nin eserdeki genel tavrına baktığımız zaman o saadeti itidal olarak ifade ettiği hikmet, iffet, şecaat ve adalete

[1] "Herhangi bir şeyin yerleştiği ve o yerleşen şeyle herhangi bir hale giren her şeydir" (ibn Sînâ, 2004: I/55)

hasretmektedir. Bununla birlikte insanın nefs ve bedenden mürekkep bir varlık olduğunu açıklaması, ilimleri ruhanî ve bedenî şeklinde iki kısımda sınıflandırması Taşköprîzâde'nin maddi olanı önemsediği fakat saadet anlayışını da sadece maddi olan üzerine inşa etmediği kanaatine bizi götürmektedir. Nitekim hüzün konusunu işlerken maddi olanı gerçek mutluluğa ulaşmak için bir araç olarak gördüğünü net bir şekilde söyler. Yukarıda da belirttiğimiz gibi saadetin kaynağı konusunda her iki görüşe yer veren Taşköprîzâde bunların ikisini de önemser. Çünkü o bir taraftan insanların birlikte yaşamaları için gerekli olan nizamın sağlanması konusunda peygamberlerin şeriatlerinin onların mutlulukları için önemli olduğunu söylerken, diğer taraftan da insanın ulvî alemin mertebelerine faziletleri elde etmekle yükselebileceğini ve böylece yetkinliğe ulaşabileceğini düşünür.

Düşünen nefsin hikmet ile yetkinleşme (kemale ulaşma) derecelerini Taşköprîzâde üç mertebede inceler. Bu dereceler daha çok mutasavvıflar tarafından ifade edilmiş olan ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakke'l-yakîn dereceleridir.

İlme'l-yakin derecesi, kişinin maddi suretlerle ilişkisini kesmeden hakiki yüksek cevherlere muttali olarak ilahi marifetle meşgul olmasıdır. Bu ilim mertebesi teorik güç ile elde edilen bir mertebedir. Bu mertebeden sonra ise kolay ulaşılamayan iki mertebe daha gelmektedir ki bunlar arasında hiyerarşik bir sıralama söz konusudur. Bunlardan ilki ayne'l-yakîn, ikincisi ise hakke'l-yakîn mertebesidir. Ayne'l-yakîn mertebesinde beden ile ilgili mutluluklar söz konusu değildir. Bu mertebede nâtık nefs duyulur suretlerden (ملابس الحواس) ve beşeri perdelerden (الكدورات البشرية) soyutlanır, nâtık nefs yüksek bir topluluğa katılır ve büyük nimetler ile nimetlenir. Bu mertebeden sonra ise hakke'l-yakîn mertebesi gelmektedir. Ayne'l-yakîn mertebesinde olduğu gibi burada da beden ile ilgili mutluluklar söz konusu değildir. Bu mertebede arif, zat ve sıfatlarından ayrılır. Taşköprîzâde arifin bu mertebede kazandığı halleri *ulûhiyyet denizine dalmak, hissi taşkınlık ve gerçeklikte beka bulmak* olarak ifade eder. Taşköprîzâde ayne'l-yakîn ve hakke'l-yakîn mertebelerine ulaşmanın çok az kişiye nasip olduğunu belirtir. Taşköprîzâde nâtık nefsin kemal mertbelerini bu şekilde ifade ettikten sonra bu mertebelere ulaşmış olan alimlerle ilgili açıklamalarda bulunur (Ş.P, 1061:9b, V.E, 946:5a).

Taşköprîzâde ilme'l-yakîn mertebesine ulaşan kişileri seçkin alimler (العلماء الراسخون) ve kabul görmüş hakimler (الحكماء المحققون) olarak isimlendirir. Ayne'l-yakîn mertebesine ulaşanları ise iki kısımda değerlendirir. Birinci kısımda olanlarda aklın ve ruhanî gücün hakim olduğunu ve bu özellikleri ile kudsî olan yöne yöneldiklerini söyler. Bu gruptakileri Taşköprîzâde evliyalar, mutasavvıflar, müteellih filozoflar ve deli görünümünde olan akıllılar olarak ifede eder. Taşköprîzâde bu alimlerin yaşamla ve toplumsal düzenin sağlanması ile ilgili şartlarla ilgilenmediklerini belirtir (Ş.P, 1061:9b, V.E, 946:5a). Taşköprîzâde'nin ayne'l-yakîn mertebesindeki alimleri sayarken kullandığı müteellih filozof ifadesini işrakî filozoflardan olan Sühreverdi bilgiyi elde edenlerin derecelerini izah ederken kullanır. Sühreverdi bilgiyi elde edenleri dört grupta sınıflandırır. Birincisi bilgiye olan ihtiyaçlarını hissederek bilgiye ulaşmak için çalışanlardır. İkincisi; Fârâbi, İbn Sînâ gibi istidlalî felsefeyi elde etmekle birlikte marifete ulaşamamış olanlardır. Üçücüsü; Hallac, Bistamî, Tusterî gibi istidlalî bilgiyi elde etmek için çalışmayıp, aydınlanmaya ulaşana kadar nefislerini arıtanlardır. Dördüncüsü ise hem istidlalî felsefeyi elde edip hem de marifeti elde edenlerdir. Sühreverdî işte bu son gruptakileri müteeellih filozoflar olarak nitelendirir. Müteeellih filozoflar arasında ise Pisagor, Eflâtun ve kendisini sayar (Nasr, 2003: 82). Görüldüğü gibi Taşköprîzâde hikmeti elde edenler arasında yaptığı sınıflandırmada her ne kadar Sühreverdî'de geçen müteellih filozoflar ifadesini kullansa da her iki filozofta müteellih filozof ifadesi farklı derecelerdeki alimlere tekabül etmektedir. "Müteellih filozof" Sühreverdi'nin sınıflandırmasında en üst seviyede hikmete ulaşmış alimleri karşılarken, Taşköprîzâde'de hikmeti elde etmiş alimler sınıflandırmasında ikinci mertebedeki alimlerin bir kısmı için kullanılmaktadır.

Ayne'l-yakîn mertebesinin ikinci kısmını ise nebiler ve imamlar oluşturmaktadır. Bu kısımdakiler beşeri kuvvetlerini de kullanarak nazarî ve amelî hallerde Allah'a yönelirler. Bu gruptaki alimlerin iç huzur ve sükûnetleri küllî kurallar ve cüzî hallerin zabtı ile artmıştır. Bu grupta yer alan nebi ve imamların diğer insanların ahlâkî anlamdaki eksikliklerini gidermek ve sosyal hayatı düzenlemek gibi görevleri de vardır. Onlar aynı zamanda adalet ve siyaset kanunlarını da belirleyen kişilerdir (Ş.P, 1061:10a, V.E, 946:5b).

Hakke'l-yakîn mertebesindekiler ise vahdet ehlidir. Bu gruptakiler için dünyada karşılaştıkları iyilikler ve belalar arasında bir fark yoktur. Onlar her iki durumdan da etkilenmezler, yani dünyadaki zıt haller ile ilgili kaygılardan uzaklaşmışlardır. Dünyayı hakir görürler, geleceğe dair dünyalık bir beklentileri yoktur ve geçmişte yaşamış herhangi bir gruba da bağlanıp kalmazlar (Ş.P, 1061:10a, V.E, 946:5b).

Natık nefsin yetkinlik mertebelerini ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakke'l-yakîn olarak ifade eden Taşköprîzâde'nin bu mertebelerle ilgili açıklamalarından da anlaşılacağı gibi o insan için gerçek mutluluğu maddi lezzetlerde değil nâtık nefsin hikmet ile ulaştığı yetkinlik derecelerinde görmektedir. Taşköprîzâde insanın mutluluğunu ulvî alemde yükselmekte görmekle birlikte realiteden uzaklaşmayarak sosyal bir varlık olan insanların toplum içinde düzen sağlamak için ihtiyaç duydukları siyaset kanunlarının ve nefslerini terbiye etmeleri için gerekli olan ahlâk kurallarının ayne'l-yakîn mertebesine mensup nebiler ve imamlar tarafından düzenlendiğini söyler. Taşköprîzâde'nin iyilik ve mutluluk konusundaki görüşlerini ifade ettikten sonra insanların mutluluğu elde etmeleri ile ilişkilendirdiği faziletler ve reziletler konusuna geçebiliriz.

BÖLÜM 3: ŞERHÜ AHLÂK-I ADUDİYYE'DE FAZİLETLER VE REZİLETLER

3.1. Faziletler

Taşköprîzâde fazilet kavramını nefsin güçlerinin ifrat ve tefrit arasında itidalde olması olarak açıklar (Ş.P, 1061:5b, V.E, 946:3b). O, Devvânî'nin aksine her insana, her zamana ve mekana göre değişen bir itidalin olup olmadığını tartışmaz (Anay, 1994:282). Ona göre itidali belirleyen şerî akıldır. Şeriata göre nefsin güçlerinin rezilet noktasından itidale doğru değişimleri mümkündür. Şeriatın belirlediği itidal noktasını yakalayıp faziletli olmanın yolu ise eğitimden geçmektedir (Ş.P, 1061:5b, V.E, 946:3b).

Taşköprîzâde faziletleri Miskeveyh ve Devvânî'de olduğu gibi nefsin güçlerine dair yaptığı sınıflandırmaya göre belirler. Nefsin güçleri adedince fazilet olduğunu söyleyen Miskeveyh insan nefsi için üç güçten, dolayısı ile üç faziletten bahseder. Bunlar düşünce gücü için hikmet, şehvet gücü için iffet ve şecaat, gazap gücü için ise şecaattir. Bu üç faziletin bir araya gelmesi ile ortaya çıkan fazilet ise adalettir (Miskeveyh, 1983:23). Aynı şekilde Devvânî de insan nefsinin düşünme, gazap ve şehvet güçleri olduğunu söyler. Bu güçlerden ise hikmet, şecaat ve iffet faziletleri doğar. Bu faziletlerin bir araya gelmesiyle de adalet fazileti ortaya çıkar (Anay, 1994:283). Taşköprîzâde de Miskeveyh ve Devvânî'nin nefsin güçleri ile ilgili bu sınıflandırmalarını takip ederek düşünme gücü için hikmet, gazap için şecaat, şehvet için iffet faziletini belirler (Ş.P, 1061:6b-8a, V.E, 946:3b-4b). Taşköprîzâde'de hikmet, iffet ve şecaat faziletleri üç orta olarak geçmektedir. Bu faziletlerin bir arada bulunması ile ortaya çıkan ise adalet faziletidir (Ş.P, 1061:5b, V.E, 946:3b). Taşköprîzâde nefsin güçleri ile bağlantılı olarak ortaya çıkan bu faziletlerin her birinin alt dalları ile ilgili açıklamalarda bulunur.

3.2. Faziletlerin Alt Dalları

Taşköprîzâde üç orta olarak bahsettiği hikmet, şecaat ve iffet faziletlerinin alt dalları olarak kabul edilen faziletleri sayarak hepsi ile ilgili açıklamalarda bulunur. Bu faziletlerin ifrat ve tefrit yönlerini belirler. Daha sonra da üç faziletin amaçlarının adalet faziletini elde etmek olduğunu söyler ve adalet altında yer alan faziletlere yer verir (Ş.P, 1061:15a-25a, V.E, 946:7a-12a). Taşköprîzâde faziletlerin alt dalları konusunda İslâm

ahlâk filozoflarının oluşturdukları geleneği takip ederek Miskeveyh, Tûsî ve Devvânî ile hemen hemen aynı fazilet isimlerini kullanır. Taşköprîzade'nin de eserinde yer verdiği dört temel faziletin alt dalları sistemli bir şekilde ilk olarak Miskeveyh tarafından izah edilmiştir. Macid Fahri faziletlerin alt dalları ile ilgili Yunan felsefesinde de geliştirilmiş şemaların olduğunu söyleyen Richard Walzer'in görüşlerini eleştirir. Bu şemaların Yunan felsefesinde bulunmadığı açıklar (Fahri, 2004:160).

Taşköprîzâde'nin faziletlerin alt dallarını açıklarken Miskeveyh ve Tûsî'nin açıklama tarzından ziyade Devvânî'nin tarzını benimsediğini söyleyebiliriz. Devvânî faziletlerin alt dallarını Tûsî'den aynen almış olmakla birlikte her bir fazileti benimsemiş olduğu düşünceler doğrultusunda açıklamış, hepsi için ayet, hadîs ve farklı örneklere yer vermiştir (Anay, 1994:290). Taşköprîzâde de her bir faziletin açıklamasında ayetleri, hadîsleri ve İslâm büyüklerinin özellikle Hz. Ali'nin sözlerini kullanır. Ayrıca Taşköprîzâde ismi geçen üç filozoftan iffet ve şecaatin alt dallarının her iki aşırı ucunu belirlemekle farklılaşır (Ş.P, 1061:13b-25a, V.E, 946:6b-12b). O bu başlık altında daha önce Miskeveyh, Tûsî ve Devvânî tarafından da açıklanmış olan faziletler arasındaki farklılıkları daha belirgin hale getirmeye çalışmıştır. Şimdi Taşköprîzâde'nin faziletlerin alt dalları ile ilgili yaptığı açıklamaları Miskeveyh, Tûsî ve kısmen Devvânî ile karşılaştırarak vermeye çalışacağız.

3.2.1. Hikmet Faziletinin Alt Dalları

Taşköprîzâde'de hikmet faziletinin alt dalları zihin açıklığı, çabuk anlama, zeka, güzel düşünme, kolay öğrenme, ezberleme ve hatırlama olmak üzere yedi madde olarak geçer. Hikmet faziletinin alt dalı olarak belirlenmiş bu yedi madde Tûsî ve Devvânî'de de aynı isimlerle geçmektedir, Miskeveyh'te ise hikmetin alt dalları altı maddede toplanmıştır (Anay, 1994:293, Miskeveyh, 1983: 25, Tûsî, 2007:93). Taşköprîzâde hikmetin alt dalları arasında kabul ettiği faziletleri seleflerinden daha ayrıntılı bir şekilde açıklamış, bu faziletlerin birbirlerinden farklılaştıkları noktalara dikkat çekmiştir. Şimdi sırayla Taşköprîzâde'nin yedi fazilete dair açıklamalarına geçebiliriz.

3.2.1.1. Zihin Açıklığı (صفاء الذهن)

Zihin açıklığı faziletinde Miskeveyh ve Tûsî'den daha geniş açıklamalara yer veren Taşköprîzâde zihin açıklığını "talep edilenlere ulaşmaya engel olan karışıklık ve

düzensizlik olmadan kıyasın öncüllerinden talep edilen çıkarımlara ulaşmakta nâtık nefsin kabiliyeti" olarak açıklar. Taşköprîzâde bu faziletin açıklamasında *zihin* ve *akıl* kavramlarını açıklayarak aralarındaki anlam farkını ortaya çıkarır. Taşköprîzâde *"Zihin kavmin zikri üzeredir"* ifadesi ile *zihnin* içinde yaşanılan toplumun anlayışı doğrultusunda oluştuğunu vurgular (Ş.P, 1061:14a, V.E, 946:7a). *Akıl* ise iyi ve kötüyü birbirinden ayırabilme kuvvetidir. Taşköprîzâde zihin açıklığının tefrit tarafını nefste ortaya çıkan karanlık (ظلمة) olarak belirler. Bunun sebebi ise zihnin doğasında var olan sonuç çıkarma özelliğini kullanamaması ve bu durumu alışkanlık haline getirmesidir. Taşköprîzâde zihin açıklığının ifrat tarafını ise yanma (التهاب الذهن) olarak belirler. Bu rezilet talep edilenlere bir değer yüklememek anlamına gelir. Bu ise kişinin talep edilenlerin elde edilmesi konusunda herhangi bir amacının olmaması sonucuna götürür (Ş.P, 1061:14a, V.E, 946:7a).

3.2.1.2. Çabuk Anlama (جودة الفهم)

Taşköprîzâde çabuk anlama faziletini gerektiren tasavvurlardan (zorunlu kılan) gereken (zorunlu) tasavvurların zihne iletilmesi demek olan bilgi intikalinin sağlıklı bir şekilde ve normal süre içerisinde olması şeklinde açıklar. Bu faziletin açıklaması Miskeveyh ve Tûsî'de de aynı anlamı içerecek şekilde geçer (Miskeveyh, 1983:32, Tûsî, 2007:94). Taşköprîzâde bu faziletin açıklamasını yaptıktan sonra *anlama (فهم)* kavramını açıklar. *Anlama* insanda bilginin intikalini sağlayan güçtür. Bu gücü insan doğuştan getirir. Taşköprîzâde bilgi intikalinin gerçekleşmesinin belli şartlara bağlı olduğunu söyler. Bu şartlar ise çocuk ve aptal (غباوة) olmamaktır. Çünkü çocukluk anlamayı gerçekleştiren aletlerden yoksunluğu, aptallık ise anlamayı gerçekleştiren aletlerin zayıflığıdır (Ş.P, 1061:14a, V.E, 946:7a). İtidali ifade eden çabuk anlamanın (جودة الفهم) tefriti ise yavaşlıktır (ابطاء). Yavaşlık (ابطاء) anlamanın geç gerçekleşmesidir. Taşköprîzâde çabuk anlamanın ifratını ise hızlı tahayyül (سرعة التخيل) olarak belirler. Bu rezilet öğrenilen bilginin sağlam bir şekilde öğrenilememesi ve ona vakıf olunamaması anlamına gelir. Taşköprîzâde dönemindeki alimlerin bir çoğunun hızlı tahayyül reziletini çabuk anlama fazileti zannettiklerini söyleyerek alimleri eleştirir (Ş.P, 1061:14b, V.E, 946:7a).

3.2.1.3. Zeka (ذكاء)

Miskeveyh ve Tûsî'de zeka, doğru sonucun kolaylıkla elde edilebilmesi olarak geçer (Miskeveyh, 1983:32, Tûsî, 2007:94). Taşköprîzâde'de zeka fazileti "öncüllerden

neticelerin çıkarımı esnasında zihnin hızı” olarak açıklar. *“Zeytinden (çıkan yağdan) tutuşturulur, onun yağı nerdeyse kendisine ateş değmese dahi ışık verir”* ayetinde zeka faziletinin anlatıldığı yorumunu yapar. Taşköprîzâde’ye göre zeka, zihin açıklığı ve çabuk anlamadan daha özel bir fazilettir. Yani zeka hem zihin açıkığı hem de çabuk anlama faziletlerini kapsar. İtidali ifade eden zeka faziletinin tefriti budalalıktır (بلادة). Budalalık (بلادة) ise “öncüllerden neticelerin çıkarılmasında zihnin hızının yavaşlığıdır”. Budalalığın aşırılığı öncüllerden sonuç çıkaramamaktır. Taşköprîzâde buradaki budalalığın doğuştan olmadığını söyler. Bu zihnin gelişmesini sağlayan eğitim (riyazet) eksikliğinden kaynaklanan bir rezilettir. Düşünme eğitimi (fikri riyazet) ise hikmeti elde etmek için gerekli olan düşünme faaliyetinin sağlıklı olmasını sağlar. Taşköprîzâde nefsin idrak kabiliyeti üzerine yaratılmış olduğu için idrakin insana zor gelmemesi gerektiğini söyler. Aksine insan tabiatına aykırı bir durum olan saflık insan için daha zordur (Ş.P, 1061:14b, V.E, 946:7b). Zeka faziletinin ifratı ise haksızlıktır (خبث). Bu rezilet “suretlerin artması ile gerçeklik kavrayışında meydana gelen eksikliktir”. Bu rezilet kişinin yanlış olan görüşünü doğru zannetmesiyle kafasının daha fazla karışmasına sebep olur. Zekanın ifratını Taşköprîzâde eldeki altıncı parmağa benzetmektedir. Ayrıca alimler (حكماء) saflığı sonu olmayan zekadan (فطانة بتراء) daha iyi bir durum olarak değerlendirirler (Ş.P, 1061:15a, V.E, 946:7b).

3.2.1.4. Güzel Düşünme (حسن التصور)

Taşköprîzâde’de güzel düşünme (حسن التصور) fazileti, eşyayı olduğu haliyle bilmektir. Eşyayı olduğu hali ile bilmek, o eşyada olmayan özellikleri ona eklememek ve var olan özellikleri ise yok saymamak anlamına gelir (Ş.P, 1061:15a, V.E, 946:7b). Tûsî’de ise güzel düşünme fazileti güzel akletme (حسن تعقل) olarak geçer. Miskeveyh ise bu fazileti akletme olarak almıştır. Her iki filozofta da bu faziletin açıklaması Taşköprîzâde’de geçtiği gibi yer almaktadır (Tûsî, 2007:94, Miskeveyh, 1983:26). Taşköprîzâde güzel düşünme faziletinin ikinci fazilet olan çabuk anlama faziletinden daha özel, üçüncü fazilet olan zeka’dan ise daha genel olduğunu belirtir. Yani zeka fazileti güzel düşünme faziletini, güzel düşünme fazileti de çabuk anlama faziletini kapsar. Taşköprîzâde zekanın güzel düşünmeyi nasıl kapsadığını “çünkü güzel düşünme için intikalin hızlı olması gerekmezken zeka için hem hız hem de güzel düşünme gerekmektedir” şeklinde açıklar. Bu faziletin tefrit tarafı eşyayı olduğu hali ile değil onda var olan özellikleri yok

sayarak bilmektir. Taşköprîzâde bu reziletin doğuştan olduğunu söyler. Güzel düşünmenin ifratı ise "talep edilenden fazlasını düşünmektir". Gereksiz bir düşünme faaliyetini içeren bu rezilet iyi ve kötüyü, önemli ve önemsizi birbirinden ayıran temyiz kuvvetinin eksikliğinden kaynaklanmaktadır (Ş.P, 1061:15a, V.E, 946:7b).

3.2.1.5. Kolay Öğrenme (سهولة التعلم)

Taşköprîzâde kolay öğrenmeyi "nefsin fazla çalışmadan ve sıkıntı çekmeden talep edilenleri elde edebilmesi" olarak açıklar (Ş.P, 1061:15b, V.E, 946:7b). Miskeveyh de bu fazilet keskin anlayış olarak geçer (Miskeveyh, 1983:26). Tûsî ise bu faziletletin kişinin öğrenme esnasındaki dikkatini ifade ettiğine vurgu yapmış ve nefsin hiçbir engele takılmadan istenilen konuya yönelmesi olarak açıklamıştır (Tûsî, 2007:94). Taşköprîzâde bu faziletin tefrit tarafını taassup olarak belirler. Taassup öğrenmeyi imkansızlaştıran bir durumdur. Bu faziletin ifrat tarafı ise şüphedir. Temel bilgiler hakkında şüphe içerisinde olmak öğrenmeyi zorlaştıran bir durumdur. Taşköprîzâde şüpheci kişileri yolunu bulmak konusunda yoldaki işaretlere dikkat etmeyenlere benzetir (Ş.P, 1061:15b, V.E, 946:7b).

3.2.1.6. Ezberleme (حفظ)

Taşköprîzâde bu fazileti "elde edilen (idrak) bilgilerin suretlerinin saklanılmasından ibarettir" şeklinde açıklar (Ş.P, 1061:15b, V.E, 946:8a). Ezberleme faziletinin açıklaması Tûsî'de de aynı şekilde geçmektedir (Tûsî, 2007:93). Miskeveyh ezberleme faziletinden bahsetmez. Taşköprîzâde ezberleme fazileti ile ilgili olarak sadece kesin doğruların ezberlenmesinin söz konusu olmadığını söyler. Bu faziletin tefriti "talep edilenlerde kullanılan suretlerin istinbatında gaflet içinde olmaktır". İfratı ise kullanılmayan bilgilerin ezberlenmesinden ibarettir (Ş.P, 1061:15b, V.E, 946:8a).

3.2.1.7. Hatırlama (الذكر)

Taşköprîzâde bu faziletin ezberlenen bilgiyi çağırmayı ifade ettiğini belirtir (Ş.P, 1061:15b, V.E, 946:8a). Bu tanım Miskeveyh ve Tûsî'de de aynı şekilde geçmektedir (Miskeveyh, 1983:26, Tûsî, 2007:93). Taşköprîzâde hatırlamanın tefritini "dikkati gerektiren konularda ihmalkarlık göstererek gerekli olan bilgiyi unutmak", ifratını ise "idrak edilenleri ilgilendirmeyenler üzerinde durarak vakti boşa harcamak" olarak açıklar (Ş.P, 1061:15b, V.E, 946:8a).

Taşköprîzâde açıkladığı yedi faziletin tanımlarını selefleri gibi yapmakla birlikte gerekli gördüğü noktalarda açıklamalarda bulunmuştur. Saydığı faziletlerin tanımlarında geçen kavramlar arasında karışıklığın ortaya çıkmaması için bunları açıklamış ve farklılıklarını vermeye çalışmıştır. Bu kavramlara örnek olarak, zihin, akıl ve anlama kavramlarını açıklamasını verebiliriz. Zihin açıklığı, çabuk anlama, zeka ve güzel düşünme faziletlerinden hangi faziletin hangisini kapsadığına dair yaptığı açıklamalarda bunların farklılığını ortaya çıkarmak adına bir değerlendirme olarak görülebilir. Taşköprîzâde hikmetin alt dalları ile ilgili açıklamalarından sonra şecaat faziletine geçer.

3.2.2. Şecaat Faziletinin Alt Dalları

Taşköprîzâde şecaat fazileti altında nefs olgunluğu, gayret büyüklüğü, sabır, necdet, yumuşaklık, ölçülü olmak, tevazu, şehamet, tahammül, hamiyyet ve rikkat olmak üzere onbir faziletten bahsetmektedir. Taşköprîzâde'de geçen bu faziletler Tûsî'deki faziletlerle isim ve sayı bakımından uygunluk gösterir. Fakat Miskeveyh'te şecaatin alt dalları sekiz fazilet olarak geçer. Taşköprîzâde ve Tûsî'de yer alan tevazu, tahammül ve rikkat haricindeki diğer faziletler Miskeveyh'te de vardır.

3.2.2.1. Nefs Olgunluğu (كبر النفس)

Taşköprîzâde nefs olgunluğunu, zenginlik ve fakirliği önemsememek, soyu ile övünmek veya soyuna değer vermemek gibi aşırı halleri kınamak olarak açıklar (Ş.P, 1061:16a, V.E, 946:8a). Bu tanım Tûsî'de de yer almaktadır (Tûsî, 2007:94). Kişinin zenginlik, fakirlik ve soyuna karşı takındığı bu tutum onun hayatta karşılaştığı hallere karşı tahammülünü arttıran bir durumdur. Nefs olgunluğunun tefriti büyüklenme, ifratı ise hiçbir şeye önem vermemektir (Ş.P, 1061:16a, V.E, 946:8a). Miskeveyh'te ise bu fazilet basit şeyleri küçümsemeyi, felaket ve onur kırıcı durumlara dayanma gücünü ifade eder (Miskeveyh, 1983:27).

3.2.2.2. Gayret Büyüklüğü (عظم الهم)

Taşköprîzâde gayret büyüklüğünü dünya ile ilgili olan iyi ve kötü halleri önemsememek, yani dünyalık iyilikler karşısında sevinmemek, dünyalık kötülükler karşısında da üzülmemek olarak açıklar (Ş.P, 1061:16b, V.E, 946:8a). Miskeveyh ve Tûsî'de bu fazilet dünyalık iyilikler ve kötülükler karşısında sevinç ve üzüntü

duymamak hatta bu tutumdan dolayı ölümden dahi korkmamak olarak geçer (Miskeveyh, 1983:28, Tûsî, 2007:94). Taşköprîzâde ise bu fazilette ölümle ilgili herhangi bir açıklamada bulunmaz. Taşköprîzâde bu faziletin tefritini dünyaya dair iyilik ve kötülükleri büyütmek, ifratını ise varlık ve ilim nimeti gibi büyük nimetlere hiç değer vermemek olarak açıklar (Ş.P, 1061:16b, V.E, 946:8a).

3.2.2.3. Sabır (صبر)

Taşköprîzâde şecaat fazileti altında yer alan sabrın sebat olarak da isimlendirildiğini belirtir. Miskeveyh ve Tûsî'de de şecaatin alt dalları sayılırken bu fazilet sebat olarak isimlendirilmiştir (Tûsî, 2007:94). Taşköprîzâde'de sabır, "şiddet ve acıya dayanma kuvveti" olarak geçer (Ş.P, 1061:16b, V.E, 946:8a). Tûsî ve Miskeveyh'te de bu şekilde açıklanmıştır (Miskeveyh, 1983:27, Tûsî, 2007:94). Taşköprîzâde sabır faziletinin tefritini endişe (جزع), ifratını ise acelecilik (تهور) olarak belirler ve sabrın iki kısımdan müteşekkil olduğunu söyler (Ş.P, 1061:16b, V.E, 946:8a). Onun sabır ile ilgili yapmış olduğu bu sınıflandırma Miskeveyh'te de yer almaktadır (Miskeveyh, 1983:27). Taşköprîzâde sabrın iki kısımdan oluştuğunu söylemekle birlikte bu başlık altında *"Nice peygamberler vardır ki, beraberlerinde birçok Allah erleri bulunduğu halde savaştılar da, Allah yolunda başlarına gelenlerden dolayı gevşeklik ve zaaf göstermediler"* (Âli İmran, 3/146) ayetine yer vererek sadece sabrın şiddet ve acıya dayanma kuvvetini ifade eden birinci kısmına dair bir açıklamada bulunur (Ş.P, 1061:16b, V.E, 946:8a). Taşköprîzâde sabır faziletini, iffet faziletinin alt dallarını sayarken daha geniş bir şekilde açıklar (Ş.P, 1061:18b, V.E, 946:9b).

3.2.2.4. Necdet (نجدة)

Taşköprîzâde'de necdet "tehlikeli durumlar karşısında sabrederek endişe duymamaktır". Tûsî ve Miskeveyh'te de bu fazilet korkulu durumlarda kişinin sabırlı olup taşkınlık göstermemesini, dayanıklılığını yitirmemesini ifade eder (Tûsî, 2007:94, Miskeveyh, 1983:28). Taşköprîzâde bu faziletin tefritini korkaklık (جبن), ifratını ise acelecilik (تهور) olarak belirlemiştir (Ş.P, 1061:16b, V.E, 946:8b).

3.2.2.5. Yumuşaklık (حلم)

Taşköprîzâde yumuşaklığı gazap kuvvetinden kaynaklanan huzursuzluğu terk etmek olarak açıklar (Ş.P, 1061:17a, V.E, 946:8b). Bu faziletin açıklaması Tûsî ve

Miskeveyh’te de aynıdır (Tûsî, 2007:94, Miskeveyh, 1983:28). Taşköprîzâde yumuşaklık faziletinin tefritini gazab yani akıl yeteneğinin hoyrat ve saldırgan bir tavırla kullanılması (سفه), ifratını ise zayıflık (خمود) yani koruma duygusunun olmaması (عدم حمية) olarak açıklar (Ş.P, 1061:17a, V.E, 946:8b).

3.2.2.6. İstikrarlı Olmak (سكون)

Taşköprîzâde ölçülü olmayı savaşlarda ve belalarda düşünerek hareket etmek yani istikrarsız davranmamak olarak açıklar (Ş.P, 1061:17a, V.E, 946:8b). Bu fazilet sabrın üçüncü bölümüne tekabül etmektedir. İstikrarlı olmanın (سكون) tefriti istikrarsızlık (طيش), ifratı ise korkaklıktır (جبن) (Ş.P, 1061:17a, V.E, 946:8b). Miskeveyh ve Tûsî’nin yapmış oldukları açıklamalarda istikrarlı olmak (سكون) din ile ilgili tartışmalarda veya savaşlarda taşkınlık yapmamak olarak geçer (Miskeveyh, 1983:28, Tûsî, 2007:94).

3.2.2.7. Tevâzû (تواضع)

Tevazu kişinin fazilet, mal ve şöhret açısından kendisinden aşağı seviyede olanlara karşı büyüklenmemesidir. Burada Taşköprîzâde fazilet ve kemal noktasında üstün olan kişinin kibirlenmemek adına aşağı seviyedeki kişilerin fazilet ve kemal seviyesine düşmemesi gerektiğine dikkat çeker. Taşköprîzâde tevazunun daha önce açıklamış olduğu nefs olgunluğunun (كبر النفس) bölümlerinden biri olduğunu belirtir. Bu faziletin tefriti kibir (كبر), ifratı ise pohpohlamaktır (ملق) (Ş.P, 1061:17a, V.E, 946:8b). Tûsî bu faziletin açıklamasını “kişinin kendisini daha düşük seviyede olanlardan yüksek görmemesi” şeklinde tek bir cümle ile vermiştir (Tûsî, 2007:94). Miskeveyh ise şecaat faziletinin alt dalları arasında tevazu faziletine yer vermemiştir.

3.2.2.8. Şehâmet (شهامة)

Övgüye mazhar olmayı gerektiren önemli işleri gerçekleştirmek konusundaki istektir (Ş.P, 1061:17a, V.E, 946:8b). Bu faziletin açıklaması Miskeveyh ve Tûsî’de de aynı şekilde geçmektedir (Miskeveyh, 1983:28, Tûsî, 2007:94). Şehametin tefriti hayır yapma konusunda ihmalkar davranmak, ifratı ise herkes için fazileti istemektir (Ş.P, 1061:17a, V.E, 946:8b).

3.2.2.9. Tahammül (احتمال)

Kişinin iyilik yapmak için zahmetlere katlanması ve bu iyilikleri yaparken hiçbir şekilde övgüye mazhar olmak gibi bir arzuya sahip olmamasıdır. Tahammülün tefriti iyilikleri yapma konusunda ihmalkâr davranmak, ifratı ise kendisi için iyiliklerin hepsini elde etme hırsından ibarettir (Ş.P, 1061:17b, V.E, 946:8b). Miskeveyh bu fazileti "nefsin iyi şeyleri kazanmak için kişinin beden gücünü kullanmasıdır" şeklinde açıklamıştır (Miskeveyh, 1983:28). Tûsî'de ise bu fazilet kişinin hoşa giden işler için yorulmaktan çekinmeden bütün gücünü harcaması olarak geçer (Tûsî, 2007:94).

3.2.2.10. Hamiyyet (حمية)

Dinini ve haremini töhmetten korumaktır. Taşköprîzâde din ve hareme önem vermeyi, şehamet faziletinin eseri olarak görür ve Hz. peygamberin *"töhmet getirecek yerlerden sakın"* hadîsine yer verir. Taşköprîzâde daha sonra bu faziletin iki tarafını hamiyete götüren konularda gayretin eksik olması olarak belirler (Ş.P, 1061:17b, V.E, 946:8b). Tûsî bu fazileti millet ve namusu korumak konusunda gevşeklik gösterilmemesi olarak açıklar (Tûsî, 2007:94). Miskeveyh'te ise hamiyyet fazileti yer almamaktadır.

3.2.2.11. İncelik (رقة)

Rikkat başkasının başına gelen sıkıntıya üzülmektir. Yalnız bu üzülme esnasında şecaat gibi yüce bir fazileti kaybetmemek için üzüntüden kaynaklanan söz veya fiillerin ortaya çıkmaması gerekir (Ş.P, 1061:17b, V.E, 946:9a). Taşköprîzâde incelikten kastedilenin eziyete maruz kalandan eziyeti gidermek adına kişide bir isteğin (irade) oluşması anlamına geldiğini söyler. Taşköprîzâde şecaatin dallarından biri olarak gördüğü incelik ile şecaat arasındaki farkı da açıklar. İncelik (رقة) başkasının çektiği eziyet karşısında kişinin manevi olarak etkilenmesidir. Şecaat ise fiil sınıfında ortaya çıkan bir fazilettir (Ş.P, 1061:17b, V.E, 946:9a). İncelik faziletinin iki rezileti, intikam almak isteği ile öfkelenmek ve başkasına eziyet etmekten korkmak olarak geçer (Ş.P, 1061:18a, V.E, 946:9a). Tûsî rikkat faziletini başkasının başına gelen bir eziyetten dolayı içten içe üzülmek olarak açıklar (Tûsî, 2007:94). Miskeveyh'te ise rikkat fazileti geçmemektedir.

Taşköprîzâde Adûdiddîn Îcî'nin eserinde yer vermediği, şecaatin alt dallarından olan affetmek (عفو) faziletini de açıklar. Taşköprîzâde affetmeyi (عفو) "gücü olduğu halde intikam almayı tercih etmemek" olarak açıklar. Bu faziletin intikam gücü yönü ile

şecaatin dalları içinde sayıldığını söyler. Affetmenin iki tarafı ise intikam ve şeriatın haklarını affetmektir (Ş.P, 1061:18a, V.E, 946:9a). Tûsî affetmek faziletini cömertlik (سخاء) faziletinin altında değerlendirir. O'na göre affetmek "gücü olduğu halde kötülüğü cezalandırmamanın ve iyiliği ödüllendirmenin kişinin nefsine ağır gelmemesidir" şeklinde geçer (Tûsî, 2007:96).

Taşköprîzâde şecaatin alt dallarını oluşturan faziletleri tanımlarken seleflerinden çok fazla farklılaşmaz. Fakat o Miskeveyh ve Tûsî gibi sadece bu faziletleri tanımlamakla kalmaz. Taşköprîzâde bu faziletlerin ifrat ve tefritlerini de belirler. Ayrıca o saymış olduğu onbir faziletin birbirlerine olan yakınlığa vurgu yapar. İstikrarlı olmak faziletinin sabrın üçüncü şubesi olarak görülmesi, tevazunun nefs olgunluğunun bir bölümü olarak değerlendirilmesi, hamiyyet faziletinin şehametle ilgisinin ifade edilmesi, rikkat ve şecaat arasındaki farkın ortaya konulması buna örnek olarak verilebilir. Taşköprîzâde şecaatin altdallarını açıklarken Îcî metnindeki sıralamayı takip etmekle birlikte kendisi de faziletlerin sayısı noktasında katkı da bulunur. Taşköprîzâde Îcî metninde yer almadığı halde affetmek faziletini de şecaatin bir dalı olarak verir. Affetmek faziletinin tanımını yapıp, ifrat ve tefritini belirler.

3.2.3. İffet Faziletinin Alt Dalları

Taşköprîzâde iffet faziletinin alt dalları olarak hayâ, sabır, arzuları dizginleme, nezahat, kanaat, vakar, kibarlık, güzel yol, vera', düzen ve cömertlik olmak üzere onbir fazilet sayar. Miskeveyh ve Tûsî iffet faziletinin alt dallarını sayarken yukarda saydığımız faziletlere müsalemet faziletini de ekler.

3.2.3.1. Hayâ (حياء)

Taşköprîzâde hayâ faziletini şer'î, aklî ve örfî suçları işlemekten korkan kişinin bu suçlara karşı sabretmesi olarak açıklar. Şer'î olan suçu işleyen kişi o suçun şer'î karşılığı ile cezalandırılır. Bu suçu işleyen kimseye fasık denir (Ş.P, 1061:18a, V.E, 946:9a). Aklî olan suç tabiî olana uymayan ve aklen fasit olan suçtur. Aklî suçun belirlenmesi konusunda akıldan başka ölçü söz konusu değildir. Aklî suçu işleyen kişiye mecnun denir. Örfî suç ise örf ehli tarafından kötü bulunmuş olan suçtur. Bu suçu işleyen ise saf (ابله) olarak isimlendirilir. Taşköprîzâde hayâ faziletini, imanın korunması için bu izah edilen suçlardan uzak durmak olarak açıklar. Hayânın ifratı korku ve endişe

(جبن ,خوف), tefriti ise utanmazlık (وقاحة) ve ahlâksızlık (خلاعة) olarak geçer (Ş.P, 1061:18b, V.E, 946:9a). Miskeveyh ve Tûsî'de bu faziletin açıklaması kişinin kötü fiilleri işlemesi karşısında kınanıp azarlanmaktan korktuğu için bu fiilleri işlememesi şeklinde geçer (Miskeveyh, 1983:26, Tûsî, 2007:95).

3.2.3.2. Sabır (صبر)

Nefsin hevaya tabi olmasını engellemektir. Taşköprîzâde sabrın iki çeşit olduğunu söyler. Birincisi kötülüklere karşı olan sabır, ikincisi ise isteklere karşı olan sabırdır (Ş.P, 1061:18b, V.E, 946:9a). Taşköprîzâde kötülüklere karşı olan sabrın şecaatin alt dallarından olduğunu ve sebat olarak isimlendirildiğini belirtir. İsteklerine karşı sabır ise iffetin alt dallarındandır (Ş.P, 1061:18b,V.E, 946:9a). Taşköprîzâde'nin sabır ile ilgili yapmış olduğu bu sınıflandırma daha önce Devvânî tarafından da ifade edilmiştir. Devvânî sabrı istenilen ve istenilmeyen şeylere karşı sabır olarak ikiye ayırmıştır (Anay, 1994:291). Miskeveyh ve Tûsî'de ise iffet fazileti altında yer alan sabır fazileti bedenî arzulara karşı dayanıklı olmak olarak açıklanır (Miskeveyh, 1983:26, Tûsî, 2007:95). Taşköprîzâde sabrın tefrit tarafının isteklerin peşinde koşmak, ifratının ise ruhbanlık (ترهب) olduğunu söyler (Ş.P, 1061:18b, V.E, 946:9b).

3.2.3.3. Arzularını Dizginleme (دعة)

Bu fazilet şehvet heyecanını kontrol altına alabilmek olarak geçer. Taşköprîzâde'nin arzuları dizginleme ile ilgili zikrettiği *"sakın onlardan bazı sınıflara verdiğimiz dünya malına göz dikme. Dünya hayatının güzellikleri ondadır"* (Hicr, 15/88) ayetinden, burada zikredilen şehvetin mal elde etme isteğine tekabül ettiği sonucunu çıkarabiliriz. Bu faziletin tefriti açgözlülük (فجور), ifratı ise tembellik (جمود) olarak verilmiştir (Ş.P, 1061:19a, V.E, 946:9b). Miskeveyh ve Tûsî ise bu fazileti nefsin şehvete karşı dayanıklı olması şeklinde açıklamış olmalarına rağmen şehvetin neye tekabül ettiğine dair bir görüş belirtmemişlerdir (Tûsî, 2007:95, Miskeveyh, 1983:27).

3.2.3.4. Nezâhet (نزاهة)

Başkalarına haksızlık etmeden mal kazanmak ve kazanılan malı harcamaktır. Taşköprîzâde nezahat faziletinin aynı zamanda hürriyet olarak isimlendirildiğini de söyler. Taşköprîzâde malı harcamak konusundaki nezahati güzel harcama olarak açıklar. Güzel harcama cimrilik (بخل) ve israf (سرف) arasındaki fazilettir. Nezahet'in

ifratı israf (اسراف) ve haksızlık etmek (جور), tefriti ise kazanmaktan acizlik ve infak konusunda cimrilik olarak belirlenmiştir (Ş.P, 1061:19a,V.E, 946:9b). Miskeveyh'te bu fazilet hürriyet olarak geçer. Hürriyet fazileti ile ilgili olarak usulüne uygun para kazanmak ve harcamak ifadesi yer almaktadır (Miskeveyh, 1983: 27). Tûsî'de de bu fazilet hürriyet olarak geçmektedir. Hürriyet "nefsin güzel yollarla mal kazanıp bunu övülecek şekilde harcaması, kötü yollarla mal kazanmaktan da kaçınma imkanını bulması" olarak geçer (Tûsî, 2007:95).

3.2.3.5. Kanaat (قناعة)

Hayatını devam ettirecek kadar olan mala razı olmaktır. Kanaatin tefriti hırs (حرص), ifratı ise yaşarken açlık çekecek duruma gelene kadar tembellik etmektir (Ş.P, 1061:19b, V.E, 946:9b). Kanaat faziletinin açıklamasında Miskeveyh ve Tûsî ise her türlü harcamada ölçünün gözetilmesi gerektiği konusuna dikkat çekmişlerdir (Miskeveyh, 1983:27, Tûsî, 2007:95).

3.2.3.6. Vakar (وقار)

Taşköprîzâde vakar faziletini Miskeveyh'te olduğu gibi, kişinin isteklerini elde etmek konusunda düşünerek hareket etmesi olarak açıklar (Ş.P, 1061:19b, V.E, 946:9b). Düşünerek davranmak (تاني) aynı zamanda doğru olanın ortaya çıkmasını sağlar. Taşköprîzâde vakarın Allah'ın, acelenin ise şeytanın ilhamı olduğunu söyler. Vakar'ın tefriti acele etmek (عجلة) ifratı ise beceriksizliktir (عجز) (Ş.P, 1061:19b, V.E, 946:9b). Tûsî ise vakar faziletini açıklarken kişinin fırsatları değerlendirmek adına gururunu incitecek davranışlarda bulunmaması gerektiğine vurgu yapmıştır (Tûsî, 2007:95).

3.2.3.7. Kibarlık (رفق)

Kibarlık fazileti şer'î, aklî ve örfî anlamda güzel olan şeylere itaatten kaynaklanan güzelliktir. Bu fazilet aynı zamanda diyanet olarak da isimlendirilir. Kibarlığın sonucu ise şer'î, aklî ve örfî anlamda güzel kabul edilen fiillerin nefs için kolay uygulanabilir haline gelmesidir. Taşköprîzâde şer'î, aklî ve örfî anlamda övülen bu fiillere *"Şayet sen kaba, katı yürekli olsaydın, hiç şüphesiz etrafından dağılıp giderlerdi"* (Âl-i İmran, 3/159). *"Bir kimse yumuşak davranmaktan mahrum ise hayırdan mahrum olur"* ayet ve hadîsi ile açıklık getirmiştir. Bu ayet ve hadîste yumuşak davranmaya yapılan teşvik dikkati çekmektedir. Kibarlığın tefriti kabalık (غلظة) ve densizlik (فظاظة), ifratı ise

beceriksizliktir (عجز). Tûsî'de ise bu fazilet kızılması gereken yerlerde kızmamak ve sükûneti korumak olarak geçer (Tûsî, 2007:95).

Taşköprîzâde bazı âlimlerin nefsin kibarlığı olarak açıkladıkları barışıklıkla (مسالمة) beraber iffeti oniki şubede incelediklerini ifade eder. Fakat Îcî'nin barışıklığın (مسالمة) rıfk ile aynı anlamı içerdiğini düşünerek iffeti onbir şubede incelediğini belirtir (Ş.P, 1061:20a, V.E, 946:10a). Miskeveyh ise iffet faziletinin alt dallarını açıklarken rıfk faziletine yer vermemiş fakat yumuşak huyluluk anlamında (دماثة) faziletine yer vermiştir. Miskeveyh Taşköprîzâde'nin ayrı bir başlık altında değerlendirmediği müsalemet faziletini de iffet faziletinin alt dallarını sayarken ayrıca ifade etmiştir (Miskeveyh, 1983:27).

3.2.3.8. Güzel Yol (حسن السمت)

Taşköprîzâde güzel yolu insanı olgunlaştıran şeyleri sevmek olarak açıklar. Güzel yol şer'î kanunlar söz konusu olunca bu şekilde açıklanır. Fakat akıl ve örf söz konusu olduğunda ikisinin birbiri ile çelişmemesi halinde ortaya çıktığı söylenir. Bu faziletin tefrit tarafı marifeti sevmek konusunda isteksizliktir, ifrat tarafı ise kurnazlıktır (جربز) (Ş.P, 1061:20a, V.E, 946:10a). Miskeveyh'te de bu faziletin tanımı aynıdır. Tûsî de ise bu fazilet (حسن هدى) olarak geçer. Hüsnü hedy nefsin kendisini geliştirirken beğenilen ve mutluluk kazandıran özellikler kazanmasıdır (Miskeveyh, 1983:27, Tûsî, 2007:95).

3.2.3.9. Vera' (ورع)

Taşköprîzâde vera' faziletini şer'en, aklen ve örfen uygun ve güzel olan amelleri bırakmamak olarak açıklar. Bu fazileti açıklamak için ise *"Gerçekten müminler kurtuluşa ermiştir. Onlar ki namazlarında huşu içindedirler"* (Mü'minûn, 23/1-2), *"İşte asıl bunlar varis olacaklardır"* (Mü'minûn, 23/10), *"İyi işler yapanlara gelince, onlarda kendileri için (cennetteki yerlerini) hazırlamış olurlar"* (Rûm, 30/44) ayetlerine yer vermiştir. Vera'nın tefriti günahkarlık (فسق), ifratı ise ruhbanlıktır (رهبانية) (Ş.P, 1061:20a, V.E, 946:10a). Tûsî'de vera faziletinin açıklaması kişinin erdemli ve güzel işlerde itidali koruyup bu işlerde eksiklik veya fazlalığa yönelmemesi olarak geçmektedir (Tûsî, 2007:95). Miskeveyh'te ise bu fazilet nefsi olgunlaştıran güzel işleri ifade eder (Miskeveyh, 1983:27).

3.2.3.10. Düzen (انتظام)

Yaşamı kurmak için ihtiyaç duyulan işlerin düzenlenmesinden ibarettir. Yaşamı düzenlemek için ihtiyaç duyulan bu işler bütün yönleriyle genel faydalar gözetilerek düşünülür ve bireysel faydalar da bu genel faydalara göre düzenlenir. İntizam faziletinin tefriti eksiklik (عذر) ifratı ise kurnazlık (جربزة) olarak belirlenmiştir (Ş.P, 1061:20b, V.E, 946:10a). Miskeveyh'te bu fazilet işlerin iyi değerlendirilip düzenlenmesi olarak geçer (Miskeveyh, 1983:29). Tûsî'de ise kişinin, işleri olması gerektiği gibi düzene koyması ve o düzeni koruması olarak açıklanmıştır (Tûsî, 2007:95).

3.2.3.11. Cömertlik (سخاء)

İhtiyacı olan kişiye verilmesi gereken şeyi yeterli miktarda vermektir. Cömertliğin tefriti cimrilik (بخل) , ifratı ise israftır (سرف) (Ş.P, 1061:20b, V.E, 946:10a). Taşköprîzâde cömertlik faziletinin altında yer alan faziletleri Miskeveyh'te olduğu gibi kerem (كرم), diğergamlık (ايثار), mutlulukla vermek (نبل), paylaşmak (مواساة), el açıklığı (سماحة) ve hibe etmek (مسامحة) şeklinde altı şubede inceler (Ş.P, 1061:21a, V.E, 946:10b). Taşköprîzâde bazı âlimlerin bu fazileti, seha (سحاء), cûd (جود) ve diğergamlık (ايثار) olmak üzere üç kısımda incelediklerini belirtir (Ş.P, 1061:21a, V.E, 946:10b). Cömertlik fazileti ile ilgili bu şekilde bir sınıflandırmaya gidenler mutasavvıflardır. *Kuşeyrî Risalesi*'nde mutasavvıflara göre cömertlik ilk mertebeyi, cûd ikinci mertebeyi, diğergamlık ise üçüncü mertebeyi ifade eder. Elindekinin bir kısmını alıp bir kısmını bırakan cömerttir (seha sahibi). Çoğunu verip kendisi için birazını bırakan cûd sahibidir. Zararlara göğüs gerip başkasını nefsine tercih eden ise diğergamdır (îsâr) (Kuşeyri, 1978:507). Bazı âlimlerin Îcî'nin saydığı altı kısma, mürüvvet (مروة) maddesini de ekleyerek cömertliği yedi kısımda incelediklerini, bazılarının da mürüvvet ve affetmekle (عفو) bereber sekiz kısımda incelediklerini belirtir. Taşköprîzâde İci'nin mürüvveti vera' fazileti, affetmeyi de nefs olgunluğu (كبر النفس) gibi gördüğü için bu iki fazilete yer vermediğini belirtir (Ş.P, 1061:21a, V.E, 946:10b). Tûsî ise cömertliği mürüvvet ve affetmek maddeleri ile beraber sekiz şubede inceler (Tûsî, 2007:96).

Taşköprîzâde iffet faziletinin alt dallarını açıklarken bazı faziletlerin tanımını Miskeveyh ve Tûsî'de geçtiği şekliyle vermiştir. Taşköprîzâde şecaatte olduğu gibi iffetin altında saydığı faziletlerinde her birinin ifrat ve tefritini belirlemiştir. Taşköprîzâde iffetin alt dallarında bedenle ilgili istekler konusunda itidali ifade eden

hayâ ve sabır faziletlerine yer vermiştir. Daha sonra mal elde etmek isteği ile ilgili arzuları dizginleme (deat), nezahat, kanaat ve cömertlik faziletlerine yer vermiştir. Yaşamı daha güzel kılan ve kişiyi olgunlaştıran faziletler olarak ise vakar, kibarlık, güzel yol (hüsnü semt), vera ve düzen faziletleri sayılmıştır. Ayrıca Taşköprîzâde'nin iffet faziletinin alt dallarında hayâ, kibarlık, güzel yol, vera faziletlerinin açıklamasında sırası ile şeriat, akıl ve örfe vurgu yapması da onu seleflerinden ayırmaktadır. Taşköprîzâde cömertlik fazileti ile ilgili açıklamalarında ise İslam ahlâk filozoflarının açıklamalarını takip etse de "bazı alimler" ifadesi ile kastettiği sûfilerinde cömertlik faziletinin alt dalları ile ilgili açıklamalarına yer vermiştir.

3.2.4. Adalet Faziletinin Alt Dalları

Taşköprîzâde adalet faziletinin alt dalları arasında dostluk, ahbaplık, sözünde durma, sevecenlik, iyiliğe karşılık vermek, güzel ortaklık, isabetli karar, akraba sevgisi, şefkat, arabuluculuk, tevekkül, teslim, rıza, ibadet faziletlerini sayar. Diğer üç fazilet ile ilgili tartışmaları sunarken yaptığımız gibi adalet faziletinin de alt dallarını Miskeveyh, Tûsî ve Devvânî ile karşılaştırarak vermeye çalışacağız.

3.2.4.1. Dostluk (صداقة)

Dostluk fazileti arkadaş sevgisi anlamına gelir. Kişinin dostundan bir çıkar beklememesi ve iyilikleri öncelikle arkadaşı için istemesidir. Taşköprîzâde batınî olan arkadaş sevgisinin zahiren ortaya çıkmasının diğergamlık (ايثار) fazileti ile olduğunu söyler. Taşköprîzâde diğergamlık fazileti ile elde edilen hayrın burada mal anlamında kullanıldığını söyler. Hayrın mal anlamında kullanıldığını ise ayetlerden örnekler vererek destekler (Ş.P, 1061:22b, V.E, 946:11a). Miskeveyh ve Tûsî'de ise sadakat arkadaş uğruna mümkün olan her şeyin feda edilebilmesi olarak geçmektedir (Miskeveyh, 1983:30, Tûsî, 2007:96).

3.2.4.2. Ahbaplık (الفة)

Ahbaplık insanların yaşamla ilgili problemlerin çözümü için yaptıkları istişareler sonucunda yardımlaşma hususunda görüş birliği içinde olmalarıdır. Taşköprîzâde bu faziletin açıklamasında *"Allah'ın size olan nimetini hatırlayın, hani siz birbirinize düşman kişiler idiniz de o, gönüllerinizi birleştirmişti ve onun nimeti sayesinde kardeş kimseler olmuştunuz"* (Âl-i İmran, 3/103), "*ruhlar (sınıf sınıf, zümre zümre) toplanmış*

cemaatlerdir. Bundan ötürü içlerinden birbirleri ile tanışanlar, sevişip anlaşmışlardır" ayet ve hadîsine yer vererek yardımlaşmak üzere bir araya gelen insanlar arasında sevginin oluştuğunu da belirtir (Ş.P, 1061:23a, V.E, 946:11b). Miskeveyh ve Tûsî'de ise ülfet aynı düşünce ve inançta olan insanların yardımlaşmalarını ifade etmektedir (Miskeveyh, 1983:30, Tûsî, 2007:97).

3.2.4.3. Vefâ (وفاء)

Taşköprîzâde sözünde durma faziletinin şeriat, akıl ve örfün kötülemediği konularda itidalden ayrılmamak, nesep, mal ve mülk ile ilgili konularda ise verilen sözü tutmak olduğunu söyler. Taşköprîzâde bu faziletin açıklamasında verilen sözün tutulmasını öğütleyen *"verdiğiniz sözü de yerine getirin, çünkü verilen söz, sorumluluğu gerektirir"* (İsrâ, 17/34), "*hayır (gerçek onların dediği gibi değil) her kim sözünü yerine getirir ve kötülükten sakınırsa, bilsin ki Allah sakınanları sever"* (Âl-i İmrân, 3/76); ayetlerine yer verir (Ş.P, 1061:23a, V.E, 946:11b). Tûsî'de bu fazilet kişinin yardımseverlikten ayrılmayı hoş görmemesi olarak geçmektedir (Tûsî, 2007:97). Miskeveyh ise adaletin alt dalları arasında vefâ faziletine yer vermemiştir.

3.2.4.4. Sevecenlik (تودد)

Fazilet ehli ve denginin sevgisini talep etmek, onları güler yüzle karşılamak ve herkese uygun bir davranış sergilemektir (Ş.P, 1061:23a, V.E, 946:11b). Miskeveyh ve Tûsî'de teveddüd fazileti ile ilgili açıklamalar Taşköprîzâde'de olduğu gibi geçmektedir (Miskeveyh, 1983:30, Tûsî, 2007:97).

3.2.4.5. İyilikle karşılık vermek (مكافاة)

Taşköprîzâde bu fazileti Miskeveyh'i takip ederek güzel olan şeylere misli veya daha fazlası ile karşılık vermek şeklinde açıklar (Ş.P, 1061:23a, V.E, 946:11b, Miskeveyh, 1983:30). Tûsî'de ise Miskeveyh'te geçen bu açıklamaya ek olarak kötülüğe daha azı ile karşılık vermek ifadesi de yer almaktadır (Tûsî, 2007:97).

3.2.4.6. Güzel ortaklık (حسن الشركة)

Mali işlerde hileden uzak kalarak adaletli davranmaktır. Taşköprîzâde bu fazileti açıklamak için *"insanlardan alırken ölçüp tarttıklarında tam, onlara vermek için ölçüp tarttıklarında ise noksan yapan hilekarlara yazıklar olsun"* (Mutaffîfîn, 83/1,2,3),

“Mallarınızı aranızda haksız sebeplerle yemeyin” (Bakara, 2/188) ayetlerine yer verir (Ş.P, 1061:23b, V.E, 946:11b). Miskeveyh ve Tûsî’de de bu fazilet alışverişte adalet üzere olmak şeklinde açıklanmıştır (Miskeveyh, 1983:30, Tûsî, 2007:97).

3.2.4.7. İsabetli Karar (حسن القضاء)

Kişiye gerekli olan hukukî cezanın verilmesinde minnet ve pişmanlık duygusuna sebep olacak davranışlardan uzak durmaktır. Taşköprîzâde minnetin *“sadakalarınızı başa kakma ve eza etmekle boşa çıkarmayın”*(Bakara, 2/264) ayeti ile şeriat tarafından kötülendiğini söyler. Taşköprîzâde minnetin yapılanları yıktığını söyleyerek aklen de kötü görüldüğünü belirtir. Aynı şekilde pişmanlık da kötülenmektedir. Taşköprîzâde pişmanlığın ortadan kalkması ile ancak insanlığın (مروة) elde edilebileceğini söyler (Ş.P, 1061:23b, V.E, 946:11b). Taşköprîzâde minnet ve pişmanlıkla ilgili açıklamalarından sonra övülen davranışın isabetli karar (hüsnü kaza) olduğunu söyler ve bu faziletle ilgili *“iyiliğin karşılığı iyilikten başka bir şey midir?”* (Rahmân, 112/60) ayetine yer verir. Bu faziletle ilgili Miskeveyh’in açıklamalarına baktığımız zaman Taşköprîzâde’nin bu fazileti Miskeveyh’te geçtiği gibi açıkladığını görüyoruz (Miskeveyh, 1983:30). Tûsî ise bu fazileti “ceza hükmü verilirken başkalarının hukukunun çiğnenmemesi, minnet ve özür dilemeye ihtiyaç duyulmaması” şeklinde açıklamıştır (Tûsî, 2007:97).

3.2.4.8. Akraba Sevgisi (صلة الرحم)

Taşköprîzâde bu fazileti Miskeveyh’te geçtiği gibi, dünyalık malların akrabalar ile paylaşılması olarak açıklar (Ş.P, 1061:23b, V.E, 946:11b, Miskeveyh, 1983:30). Tûsî’de ise bu fazilet sadece akraba ile sınırlandırılmamış, vatandaş, hısım ve dostlar da zikredilmiştir (Tûsî, 2007:97).

3.2.4.9. Şefkat (شفقة)

Taşköprîzâde’de şefkat fazileti “insanlara ulaşmış kötülükleri yok etmek için gayret sarfetmekten ibaret” olarak geçer. Taşköprîzâde’nin bu fazilet ile ilgili açıklaması Tûsî’de de yer almaktadır (Ş.P, 1061:23b, V.E, 946:11b, Tûsî, 2007:97). Miskeveyh adaletin alt dalları arasında şefkat faziletini saymaz.

3.2.4.10. Arabuluculuk (اصلاح)

Aralarında düşmanlık bulunan insanların müdafalarının uygun olup olmamasına dikkat ederek aralarını bulmaktır. Taşköprîzâde bu faziletle ilgili *"öyleyse kardeşlerinizin arasını düzeltin"* (Hucurât, 49/10), *"Allah'tan korkun ve aranızı düzeltin"* (Enfâl, 8/1) ayetlerine yer verir (Ş.P, 1061:24a, V.E, 946:12a). Miskeveyh, Tûsî ve Devvânî adalet faziletinin alt dallarını sayarken bu fazilete yer vermemişlerdir.

3.2.4.11. Tevekkül (توكل)

İnsanın gücünün yeterli gelmediği durumlarda çalışmayı terketmesi ve Allah'a güvenmesidir. Fakat tevekkülün gerçekleşmesi için insan gücünün yettiği bütün sebepler uygulanmalıdır. Çünkü tevekkül hiçbir gayret sarfetmeden ve uygulaması mümkün olan sebepleri uygulamadan Allah'a güvenmek anlamına gelmez. Taşköprîzâde tevekkülle ilgili yanlış algılamanın ortaya çıkma ihtimalini düşünerek sebepler konusu üzerinde durmuştur (Ş.P, 1061:24b, V.E, 946:12a). Ayrıca tevekkül konusunu *Risaletü'ş-şifa li-edevai'l-veba* adlı risalesinde daha ayrıntılı olarak açıkladığını belirtir (Ş.P, 1061:24b, V.E, 946:12a). Tûsî tevekkülü insan gücünün yetmediği bir iş karşısında durumu değiştirmeye çalışmamak olarak açıklar (Tûsî, 2007:97). Miskeveyh ise adalet faziletinin alt dalları arasında tevekkül faziletini saymamıştır.

3.2.4.12. Teslîm (تسليم)

Taşköprîzâde teslim faziletini kişinin tabiatına uymadığı halde ve zahiren faydalı gibi görünen istekleri Allah'ın emrine uymak için terk etmek olarak açıklar (Ş.P, 1061:24b, V.E, 946:12a). Tûsî'de bu fazilet kişinin Allah'ın ve kendilerine itiraz etmenin mümkün olmadığı kişilerin taleplerine gönlü razı olmasa bile rıza göstermesi olarak geçer (Tûsî, 2007:97). Devvânî ise teslim faziletini "ilahi hükümler, şer'î kanunlar, Hz. peygamberin emirleri, şeriat imamları ve tarikat şeyhlerinin hükümleri gibi şeylere razı olmak ve kendi tabiatına uygun olmasa da onları memnuniyetle kabul etmek" şeklinde açıklar (Anay, 1994/291).

3.2.4.13. Rıza (رضاء)

Taşköprîzâde rıza faziletini nefis güzelliği olarak açıklar. Nefis güzelliği ise dünya malının kaybedilmesi ve musibetlere uğranılması durumunda bile herhangi bir değişikliğe uğramamaktır (Ş.P, 1061:24b, V.E, 946:12a). Taşköprîzâde"nin rıza konusuyla ilgili olarak zikrettiği *"(Allah bunu) elinizden çıkana üzülmeyesiniz ve Allah'ın size verdiği nimetlere şımarmayasınız diye açıklamaktadır"* (Hadîd, 57/23) ayetin manası gözetildiğinde rızanın tanımında geçen değişiklik göstermemek ifadesinin üzülmek ve sevinmek gibi hallere tekabül ettiğini söyleyebiliriz (Ş.P, 1061:25a, V.E, 946:12b). Miskeveyh, Tûsî ve Devvânî ise adalet faziletinin alt dalları arasında rıza faziletine yer vermemişlerdir.

3.2.4.14. İbadet (عبادة)

İbadet fazileti Allah'ı ve onun ehlini ululamaktan ibarettir. Taşköprîzâde Allah'ın ehli olarak nebileri, evliyaları, imamları ve ilmi ile amel eden âlimleri sayar. İlmi ile amel eden alimleri hadîs ve tefsir alimleri olarak sınırlandırır (Ş.P, 1061:25a, V.E, 946:12b). Miskeveyh ibadeti Allah'ı yüceltmek ve ululamak, meleklere, peygamberlere, imamlara ve Allah dostlarına saygı göstermek, şeriatın emirlerine uymak olarak açıklamıştır (Miskeveyh, 1983:30). Tûsî bu fazileti kişinin Allah'ı, melekleri, nebileri, imamları ve velileri yüceltmesi ve ululaması, şeriat kurallarına uyması olarak açıklar (Tûsî, 2007:97). Devvânî'de ise ibadet fazileti kişinin Allah'ı, melekleri, peygamberleri, sahabeyi, tabiîni, velileri ve işrak filozoflarını (hükemay-ı müteellih) yüceltmesi ve ululaması olarak geçer (Anay, 1994:291). Taşköprîzâde ayrıca ibadet konusuyla ilgili tartışmalarda riyaya da değinerek bu konu ile ilgili ayetlere, hadîslere ve İslâm büyüklerinin açıklamalarına yer verir (Ş.P, 1061:25a, V.E, 946:12b). Miskeveyh, Tûsî ve Devvânî ile karşılaştırıldığı zaman Taşköprîzâde'nin ibadet fazileti ile ilgili açıklamalarının Miskeveyh'in açıklamalarına daha yakın olduğunu söyleyebiliriz.

Taşköprîzâde adaletin alt dallarını oluşturan faziletleri tanımlarken Miskeveyh ve Tûsî'den çok fazla farklılaşmamıştır. Fakat bu saydığı faziletlerin bazıları ile ilgili daha geniş açıklamalara yer vermiştir. Bunlara tevekkül ve ibadet faziletleri örnek olarak verilebilir. Taşköprîzâde'nin tevekkül ve ibadet faziletlerine dair geniş açıklamalarda bulunmasını yaşadığı dönemde gördüğü eksiklikler bağlamında yaptığı vurgu olarak değerlendirebiliriz. Ayrıca Taşköprîzâde arabuluculuk ve rıza gibi Miskeveyh ve

Tûsî'de yer almayan faziletleri de açıklamıştır. Taşköprîzâde şecaat ve iffette olduğu gibi adaletin altında saydığı faziletlerin ifrat ve tefritlerini açıklamaz.

Taşköprîzâde'nin faziletlerin alt dalları ile ilgili açıklamalarını daha iyi değerlendirebilmek için Miskeveyh, Tûsî ve imkanımız elverdiği oranda Devvânî ile karşılaştırarak vermeye çalıştık. Şimdi incelediğimiz ahlâk eserinin pratik ahlâka dair yazılmış ikinci makalesi içinde ele alınan faziletleri koruma yolları konusuna geçebiliriz.

3.3. Faziletleri Koruma Yolları

Taşköprîzâde eserinin ikinci makalesinde faziletleri koruma ve reziletleri yoketme yollarını açıklar. O öncelikli olarak reziletlerin yok edilmesi gerektiğini söyler. Reziletleri yoketme işlemi sonrasında ise faziletleri kazanmak için çalışmak gerektiğini belirtir. Taşköprîzâde faziletleri tabiî ve kazanılmış olarak iki grupta değerlendirir. Tabiî faziletler fıtrî yol ile var olan faziletlerdir. Tabiî faziletler huy ve mizaç arasındaki özel münasebetten dolayı meydana gelir ve bunların değişimi mümkün değildir. Kazanılmış olan faziletler ise fıtrî yolla varolmamış, sonradan kazanılmış faziletlerdir. Kazanılmış olan faziletin ise değişimi mümkündür. Faziletleri bu şekilde tabiî ve kazanılmış olarak iki grupta değerlendiren Taşköprîzâde her ikisinin de korunması gerektiğini söyler (Ş.P, 1061:25b, V.E, 946:12b).

Adudiddîn Îcî muhtasar ahlâk risalesinde faziletleri koruma yollarını dört maddede açıklar (Ş.P, 1061:26a, V.E, 946:13a). Bunlar: 1-) Arkadaş seçimine dikkat etmek 2-) Teorik veya pratik olan yararlı işlerle meşgul olmak 3-) Sebepsiz yere tembellik yapan nefsi ağır fiziki işlerde çalıştırmak 4-) Hataları görüp söyleyen dostlar edinmektir (Ş.P, 1061:26a, 28a, V.E, 946:13a, 13b). Bu dört madde faziletleri koruma yolları olarak Miskeveyh ve Tûsî'de de geçmektedir (Miskeveyh, 1983:157-168, Tûsî, 2007:136-148). Devvânî'de ise faziletleri koruma yolları koruyucu hekimlik başlığında değerlendirilmiştir. O faziletleri koruma yolları olarak, Tûsî'de geçen dört maddeye ek olarak, arzuları ve hazları terketmeyi, gazap ve iffet güçlerini harekete geçirecek eylemlerde bulunmamayı, küçük de olsa rezilet olarak sayılabilecek fiilleri önemsemeyip onların birikerek büyük bir rezilet haline gelmesini engellemeyi saymıştır (Anay, 1994:297-299). Taşköprîzâde şerhinde, İslâm ahlâk filozoflarında faziletleri koruma yolları olarak zikredilen bu dört madde ile ilgili açıklamalarda bulunur.

1-) Faziletleri koruma yollarından birincisi kişinin fazilet sahibi olan kişilerin yanından ayrılmaması ve rezilet sahibi olan kişilerle arkadaşlık yapmamasıdır (Ş.P, 1061:26a, V.E, 946:13a). Taşköprîzâde kişinin kudsî yönden gelen kemallik üzere olduğu taktirde kötülüklerden uzaklaşacağını belirtir. Yani kişi ilahi (kudsi) yönden gelen yetkinliğe sahip olan kişilerle birarada vakit geçirmelidir ki nefs sağlığını koruyabilsin. Taşköprîzâde rezilet ehlini şakacı, maskaracı, alaycı ve adi olan kişiler olarak açıklamaktadır. Bu özelliklere sahip olan kişilerin arkadaşlıklarından uzak durmak gerektiğini söyler. Zira Taşköprîzâde'ye göre arkadaş, kişinin karakterinde önemli bir etkiye sahiptir (Ş.P, 1061:26a, V.E, 946:13a). Taşköprîzâde ayrıca duyu lezzetlerinden olan eğlenceden, tabiî lezzetlerden olan mizahtan ve nefsin arzularından olan kadından uzak durmak gerektiğine vurgu yapar. Eğlence, mizah ve kadına olan düşkünlüğün alim ve fazıl kimseyi dahi sapkınlığa düşürebileceğinden bahseder.

Taşköprîzâde'nin açıklamalarını Miskeveyh'in konu ile ilgili açıklamalarıyla kıyasladığımızda onun Miskeveyh'ten etkilendiğini söyleyebiliriz. Miskeveyh rezilet sahibi insanlarla vakit geçirmenin gençlerde ve olgun kişilerde ahlâkî bozukluklara sebep olacağını söyler. Bu bozukluğun sebebini ise insanın yaratılışında var olan bedenî zevk ve cismanî rahatlığa karşı olan eğilimine bağlar. İnsan kendisinde doğuştan var olan dünyalık zevklere karşı olan bu ilgisine ise ancak aklını kullanarak engel olabilir (Miskeveyh, 1983:157).

Taşköprîzâde faziletleri korumada önemli etkiye sahip olduğunu ifade ettiği arkadaşlıkta da samimiyetin itidalde olması gerektiğini belirtir. Buna göre kişinin arkadaşları ile samimiyeti güzel konuşma (طلاقة), güleryüzlülük (بشاشة), hoş mizah (المزاح المستعذب) ve güzel söz (الكلام المستملح) ile sınırlı olmalıdır. Bu özelliklerin olması halinde arkadaşlık ilişkisinde her iki tarafın da mutlu olabileceğini belirtir. Taşköprîzâde'ye göre arkadaşlığın ifratı ahlâksızlık (خلاعة) ve günahkarlıktır (فسوق), tefriti ise donukluk (قبض) ve asık suratlılıktır (عبوس) (Ş.P, 1061:26b, V.E, 946:13a). Taşköprîzâde'nin arkadaşlıkla ilgili bahsetmiş olduğu ifrat-tefrit ve itidal halleri Tûsî'de de geçmektedir. Tûsî dostlarla birlikte olmanın, onlarla latifeler yapmanın ve güzel hikayeler anlatmanın arkadaşlıkta önemli olduğunu fakat bunun mutlaka sınırının korunması gerektiğini belirtir. Arkadaşlıktaki hallerin sınırının aşılarak ifrata kaçılması halinde bu durumun insanın içini bulandırdığını, tefritinin ise moral bozukluğu,

sinirlilik ve kırgınlığa sebep olduğunu belirtir (Tûsî, 2007:137). Taşköprîzâde'nin dostluk ile ilgili açıklamaları Miskeveyh'te de geçer. Miskeveyh dostlar arasındaki samimiyetin hoş mizah ve tatlı söz ile sağlandığını; samimiyetteki aşırılığın terbiyesizlik ve ahlâksızlık, eksikliğin ise asık suratlılık ve aptallık olarak ortaya çıktığını belirtir (Miskeveyh, 1983:158).

2-) Faziletleri koruma yollarının ikincisi nefsin ilim ve fikirle meşgul edilmesidir. İlimle meşgul olmak ve ilim elde etmek ise belli kurallara bağlıdır. Taşköprîzâde'ye göre her faziletin bir sınırı olduğu gibi fikrin de bir sınırı vardır. Fikrin sınırı, düşünme eyleminde nefsin eğitilmesi ve ilahi (kudsi) yöndeki düşünme faaliyetinde nefsin serbest davranmamasıdır. Taşköprîzâde ilim elde etmek isteyen kişilerin tefekkür, hatırlama, tekrar ve konuda devamlılığa önem göstermeleri gerektiğini söyler. Onları ilmin maharet ve alışkanlıkla da elde edilebilir olduğuna dair bir vehme kapılmamaları konusunda uyarır (Ş.P, 1061:26b, V.E, 946:13a).

Taşköprîzâde ilimle meşgul olmanın zorluğunu düşünerek eğitimin (riyazetin) ancak üç hususun düşünülmesi ile kolaylaştığını söyler. Bu üç husus Îcî tarafından ilmin büyüklüğünün düşünülmesi, ilmin sürekliliğinin düşünülmesi, nefs huzurunun düşünülmesi şeklinde sıralanır. Taşköprîzâde ilmin sürekliliğinin düşünülmesi hususu ile ilgili açıklamalarında iki dünyada da ilmin büyüklüğüne dikkat çeker. İlimde nefs için büyük bir lezzet ve canlılık olduğundan behseder. Taşköprîzâde ilmin sürekliliği hususu ile ilgili açıklamalarında ilmin nefs bakî kaldığı sürece bakî kalacağını söyler. Nefs huzurunun düşünülmesi hususu ile ilgili açıklamalarında ise ilim elde etmek sebebi ile nefsin, hakikatin birliğine ulaşarak huzur elde ettiğini ifade eder. Eğitimin (riyazet) nefs için kolay bir hal alması için sayılan üç hususun zıddının düşünülmesi de Taşköprizede'ye göre eğitimi kolaylaştıran hususlardandır. Îcî'nin ifadesi ile bunlar; dünyanın hakirliğini, bir sonunun olduğunu ve zorluğunu düşünmek olarak sıralanır. Taşköprîzâde zıtlarla ilgili açıklamalarında kişinin dünyadan elini çekmesi için dünyanın aşağılık olduğunu, onun üzüntü verdiğini, sebatının azlığını, süresinin kısalığını görmesi gerektiğine söyler (Ş.P, 1061:27a, V.E, 946:13b). Taşköprîzâde'nin ifade etmiş olduğu ilmi kolaylaştıran bu ilkeler nefs tarafından düşünüldükçe ilim elde etme konusunda kişi daha istekli olacak ve dolayısı ile kendisinde var olan faziletleri koruyacak ve arttıracaktır. Miskeveyh de nefsin sağlığını korumak isteyen kişinin

mutlaka teorik (nazarî) veya pratik (amelî) alanda bir disipline bağlı olması gerektiğini ifade eder. Çünkü nefs düşünme, inceleme ve araştırma gibi faaliyetlerden uzak kaldığı müddetçe tembelleşerek aptallaşacaktır (Miskeveyh, 1983:158).

3-) Taşköprîzâde faziletleri koruma yollarının üçüncüsünü ise Îcî'yi takiben ayıbını görüp ikaz edecek arkadaşlar seçmek olarak belirler. Bu çerçevede düşman tarafından dikkat çekilen ayıp ve hatalara önem verilmelidir. Taşköprîzâde bu maddenin açıklamasında kişinin kendi hatalarını görmesinin zor olduğundan, bu konuda arkadaşların öneminden bahseder. Kişinin hatalarını gösterip bunların düzeltilmesine yardımcı olan arkadaşı Taşköprîzâde *kibrît-i ahmer*[1] olarak nitelendirir. Kişinin hataları ile ilgili düşmanın sözünün dikkate alınması konusunda ise bu kişilerin insanın hatalarından başka birşey görmediğini, sadece kusurlara odaklandıklarını belirtir. Düşman hataların belirlenmesi konusunda dosttan daha dikkatlidir. Dostun ise sevgisinden dolayı kusurları farketme ihtimali daha azdır (Ş.P, 1061:28a, V.E, 946:14a). Miskeveyh bu konuda Galen'in düşüncelerini aktarmaktadır. Galen'e göre insanın kendi kusurlarını görmesi zordur. Bu durumda kusurlarının farkına varıp onlardan kurtulmak isteyen kimse faziletli bir dost edinmelidir. Bu dost kişinin kendinde göremediği kusurları ifade ederek bunların farkına varmasını sağlar. Hatta kişinin kusurlarını farketmesi konusunda düşman dosttan daha faydalı olabilir (Miskeveyh, 1983:168).

4-) Taşköprîzâde faziletleri koruma yollarının dördüncüsünü ise Îcî'nin metnini takiben "nefiste zayıflığın görülmesi durumunda ağır bir fiziki eğitim (riyazet) ile nefsin itaate zorlanması" olarak açıklar. "Nefste zayıflığın görülmesi" nefsten kötü huyların söküp çıkarılması konusunda ortaya çıkan gevşekliktir. Bu zayıflığın görülmesi durumunda Allah'ın yardımı ve koruması gelene kadar ağır bir riyazetin nefse uygulanması gerektiği belirtilir (Ş.P, 1061:28b, V.E, 946:14a). Tûsî bu maddeyi "bir kimse sebepsiz yere tembellik hissederse nefsini faydalı ve ağır fiziki işlere yönlendirsin" şeklinde açıklamıştır (Tûsî, 2007:146). Miskeveyh ise kişinin kendisini faziletten alıkoyan unsurlara karşı sabırlı olması , nefsini kötü isteklerden menetmesi, bu isteklerin artması halinde hemen bunları kendisinden uzaklaştırıp nefsini terbiye etmesi gerektiğini ifade

[1] Döneminin önemli alim ve velilerinden olan eş-Şa'rânî (v. 973/1565) İbn Arabî'nin *Fütûhât-ı Mekkiyye*'sine yazılmış olan *Levâkıhu'l-Envar* adlı özet esere *Kibrît-i Ahmer* adında bir özet eser yazmıştır. Kükürt anlamına gelen kibrit sarı olur. Kimya alimleri bu maddenin kırmızını elde etmeye çalışmışlar fakat başaramamışlardır. eş-Şa'rânî'de zor bulunan anlamında *Kibrît-i Ahmer* tamlamasını İbn Arabî için kullanmıştır (eş-Şa'rânî, 2006:1).

etmiştir (Miskeveyh, 1983:167). Faziletlerin korunması ile ilgili açıklamalardan sonra itidalden uzaklaşmak sonucu ortaya çıkan reziletler konusuna geçebiliriz.

3.4.Reziletler

Reziletler konusunda Aristo'yu takip eden İslâm ahlâk filozofları her fazilet için ifrat ve tefrit noktalarına karşılık gelen iki rezilet belirlemişlerdir. Taşköprîzâde de nefsin düşünme, gazap ve şehvet güçlerinin itidal noktasında olmasını fazilet, ifrat ve tefrit noktalarında olmalarını ise rezilet olarak açıklar (Ş.P, 1061:5b, V.E, 946:3a,3b). Taşköprîzâde üç orta olarak ifade ettiği hikmet, iffet ve şecaat faziletlerinin her biri için iki reziletten bahseder. Buna göre müdrike gücünün ifratı kurnazlık (جربز) ve akıl yeteneğinin hoyrat ve saldırgan bir tavırla kullanılması (سفه), tefriti ise cahillik (غباوة), kalın kafalılık (جمود), ahmahlık (حمق) ve saflıktır (بله) (Ş.P, 1061:7a, V.E, 946:4a). Miskeveyh'te ise hikmet faziletinin ifratı sefehat (سفه) olarak geçer. Miskeveyh sefehat reziletinin halk arasında cerbeze olarak isimlendirildiğini belirtir. Hikmet faziletinin tefriti ise sadece saflık (بله) olarak geçmektedir (Miskeveyh, 1983:32).

Gazap gücünün ifratı acelecilik (تهور), tefriti ise korkaklıktır (جبن) (Ş.P, 1061:7b, V.E, 946:4a). Miskeveyh ve Tûsî'de de gazap gücünün ifratı tehevvür, tefriti ise cübn olarak geçer (Miskeveyh, 1983:33, Tûsî, 2007:100). Şehvet gücünün ifratı haz düşkünlüğü (فجور), tamahkarlık (شره) ve iştahlılık (نهم), tefriti tembelliktir (جمود). Bu gücün iki tarafı Miskeveyh'te tamahkarlık (شره) ve şehvet azlığı (خمود الشهوة), Tûsî'de ise şehvet azlığı (خمود الشهوة) olarak geçer (Tûsî, 2007:100, Miskeveyh, 1983:33). Devvânî'de geçen reziletler ise Miskeveyh ve Tûsî'de verilen bilgilerin tekrarı mahiyetindedir (Anay, 1994:309). Taşköprîzâde üç orta olarak bahsettiği hikmet, iffet ve şecaat faziletlerinin bir araya gelmesi ile adalet faziletinin ortaya çıktığını söyler. Zaten bu üç faziletin amacı da adalet faziletini ortaya çıkarmaktır (Ş.P, 1061:22a, V.E, 946:11a). Miskeveyh, Tûsî ve Devvânî'de ifratı zulm, tefriti mazlum olarak geçen adalet fazileti için Taşköprîzâde ayrıca aşırı uçlar belirlemez (Miskeveyh, 1983:33, Tûsî, 2007:100, Anay, 1994:309). Taşköprîzâde adaletin ifrat ve tefritinin hikmet, iffet ve şecaat faziletlerininki ile aynı olduğunu söyler (Ş.P, 1061:23a, V.E, 946:11a).

Taşköprîzâde'nin itidali ifade eden faziletleri ifrat ve tefrit yönleri ile değerlendirmesi, fazilet ve reziletlerin kemmiyyet açısından yani azlık ve çokluk yönleriyle bir değerlendirmesidir (Ş.P, 1061:10a, V.E, 946:5b). Bununla birlikte Taşköprîzâde

faziletleri keyfiyyet açısından da bir değerlendirmeye tabi tutmuştur. Faziletlerin keyfiyyet açısından değerlendirilmesinde Taşköprîzâde hikmet, iffet ve şecaatin yapısında meydana gelen ve birçok insan tarafından zor fark edilen reziletlerin açıklamasını yapar (Ş.P, 1061:10b, V.E, 946:5b).

3.5. Keyfiyyet Bakımından Reziletler

Taşköprîzâde faziletleri açıklarken nefsin aşırı uçlara gitmesi ile oluşan kemmiyyet bakımından reziletleri açıklamıştı. Reziletlerin keyfiyyet bakımından açıklamasını ise müstakil bir başlık altında yapar. Bu başlık altında hikmet, şecaat ve iffet faziletlerinde bulunan keyfiyyet bakımından reziletleri ele alır. Taşköprîzâde bu başlık altında ele aldığı reziletleri hem faziletlere benzeyen reziletler hem de keyfiyyet kötülüğü (ردآءة الكيفية) olarak verir. Taşköprîzâde'nin bu başlık altında ele aldığı konular Devvânî ve Tûsî'de faziletlere benzeyen reziletler olarak geçer (Anay, 1994:311, Tûsî, 2007:103). Tûsî ve Devvânî'de hastalıklar basit ve bileşik olarak sınıflandırılır. Her iki filozofta geçen basit hastalıklar Taşköprîzâde'de reziletler olarak verilmiştir. Tûsî ve Devvânî basit hastalıkları ifrat, tefrit ve redâet kötülüğü olarak ele almışlardır (Oktay, 2005:224, 226). Fakat onlarda redâet kötülüğü olarak geçen hastalıklar Taşköprîzâde'de faziletlerin ifrat tarafı içinde değerlendirilmiştir. Tûsî ve Devvânî'de faziletlere benzeyen reziletleri ise Taşköprîzâde redâet kötülüğü olarak değerlendirir.

3.5.1. Hikmet Faziletinin Keyfiyyet Açısından Rezileti

Taşköprîzâde alimleri lüzumsuz yere eleştirmek ve halktan ayak takımı ile münakaşa etmek için ilim öğrenen kişilerin ilmini, hikmet faziletine benzeyen reziletler arasında değerlendirir. Hikmetin fazilet olarak değerlendirilebilmesi tamamen ilmi elde etmekteki amaçla ilgilidir. Kişi halis bir niyete sahip ise o zaman hikmet fazilete denk sayılır. İlim ve marifetin nefs için kazanılmaya çalışılması kişiyi alçaltan bir durumdur. Elde edilen ilim kişiyi Allah'a yakınlaştırıp onun bilgisine ulaştırıyorsa kazanılan ilim kişiyi yükseltir (Ş.P, 1061:10b, V.E, 946:5b). Devvâni de yakîne ulaşmamış olan kimsenin yani ezberle yetinip muhakeme ve zeka güçlerini kullanmayan kişinin hikmeti elde edemeyeceğini belirtir (Anay, 1994:301). Tûsî ise ezberledikleri bilgileri toplantılarda hikmet ehlindenmiş gibi görünerek anlatan kimselerin aslında dile getirdikleri bilgilerden yoksun olduklarını, hikmetin dilde değil nefste olan bir fazilet olduğunu söyler (Tûsî, 2007:103). Fakat Devvânî ve Tûsî bu açıklamaları Taşköprîzâde

gibi keyfiyyet kötülüğü (redaet kötülüğü) olarak değil fazilete benzeyen reziletler olarak verirler.

3.5.2. Şecaat Faziletinin Keyfiyyet Açısından Reziletleri

Taşköprîzâde saygı ve mal için şecaat fazileti ile ilgilenen kişinin halini şecaat faziletine benzeyen reziletler arasında görür. Böyle kişilerin özellikleri dünyalık mal ve kerem için değerli nefslerini hiç korkmadan tehlikeye atmalarıdır. Taşköprîzâde dünyalık için kişinin kendisini aklın ve naklin tasdik etmediği tehlikelere atmasını en aşağılık bir durum olarak nitelendirir (Ş.P, 1061:11a, V.E, 946:6a). Halk nazarında meşhur olabilmek için kendisini tehlikeye atan kişilerin hallerini de Taşköprîzâde şecaate benzeyen reziletler arasında görür. Taşköprîzâde'nin şecaatin keyfiyyet kötülüğü olarak belirttiği bu haller Tûsî, Devvânî ve Miskeveyh'te fazilete benzeyen reziletler olarak geçmektedir (Miskeveyh, 1983:98, Tûsî, 2007:108-109, Anay, 1994:302). Taşköprîzâde kendilerini bu şekilde dünyalık mal ve şeref için hiç düşünmeden tehlikeye atan kişilerin şecaatten ziyade delilik (جنون), arsızlık (وقاحة), kendini beğenme (تسلف) ve ahmaklık (حماقة) gibi sıfatlarla nitelendirilmesini daha uygun görür. Kötü bir durum ve fakirlik yüzünden intiharı tercih eden kişiyi ise korkaklıkla nitelendirir (Ş.P, 1061:11b, V.E, 946:6a).

3.5.3. İffet Faziletinin Keyfiyyet Açısından Reziletleri

Taşköprîzâde iffetteki keyfiyyet açısından sapmayı, Allah rızasını kazanmak için değilde dünya ve ahirette daha fazlasını elde etmek için şehevî lezzetleri tamamen terk etmek olarak açıklar. Bu kimseler evlilikten ve dünya malından Allah'ın rızasını kazanmak için değil, bu iyiliklerin benzerlerini ahirette elde edebilmek veya dünyada insanların taktirlerini toplamak için uzak durmaktadırlar. Hz. Ali bu gibi kimselerin fiillerinin dünya için dünyayı terk etmek olduğunu söyler. Bu gibi kimseleri Taşköprîzâde insanların en hırslıları olarak görür. Taşköprîzâde bu başlık altında ruhbanlık hayatını eleştirerek İslâm'ın böyle bir yaşam tarzını tasvip etmediğini belirtir (Ş.P, 1061:12a, V.E, 946:6a). Miskeveyh, Tûsî ve Devvânî de dünya ve ahiret menfaati elde etmek adına, şehevî lezzetlerden uzak duranların hallerinin iffet olarak değerlendirilemeyeceğini ifade ederler. Aynı zamanda Miskeveyh, Tûsî ve Devvânî hastalık sebebi veya fıtrî bir yetersizlikten dolayı şehevî lezzetlerden uzak duranların hallerinin iffet olarak değerlendirilemiyeceği söyler. Taşköprîzâde ise selefleri gibi

iffetteki keyfiyyet kötülüğü için fıtrî yetersizlik ve hastalık durumlarını saymaz (Miskeveyh, 1983:97, Tûsî, 2007:104, Anay, 1994:301).

Görüldüğü gibi Taşköprîzâde faziletlerin azlık ve çokluk yönünden itidali kaybetmeleri sonucu ortaya çıkan reziletleri kemmiyyet açısından değerlendirir. Nefsin düşünme, gazap ve şehvet güçlerinin tabiatında meydana gelen bozulma Tûsî ve Devvânî'de redâet kötülüğü olarak geçiyor olsa da, Taşköprîzâde bu güçlerden çıkan faziletlerin amaçlarında ortaya çıkan bozukluğu da seleflerinden farklı olarak redâet kötülüğü olarak değerlendirir. Faziletlere benzeyen reziletleri diğer İslâm ahlâk filozofları keyfiyyet kötülüğü (ردآءة الكيفية) olarak değerlendirmedikleri halde Taşköprîzâde bu şekilde ifade eder. Taşköprîzâde reziletlerle ilgili keyfiyyet ve kemmiyyet açısından bir sınıflandırma yaptıktan sonra ikinci makalesinde bunları yok etme yollarını açıklar.

3.6. Reziletleri Yoketme Yolları

Taşköprîzâde faziletleri koruma yollarını açıkladıktan sonra reziletleri yoketme yollarının izahına geçer. Burada rezilet ile ifade edilenin ise ruhanî hastalıklar olduğunu belirtir (Ş.P, 1061:28b, V.E, 946:14a). Taşköprîzâde'nin bu ifadesinden reziletler ve ruh hastalıklarının aynı anlamları içerdikleri sonucunu çıkarsak da Harun Anay Miskeveyh, Tûsî ve Devvânî'de reziletlerin ve hastalıkların aynı durumu ifade edip etmedikleri konusunun açık olmadığını belirtir. Bunun sebebi olarak ise reziletlerin kemmiyyet ve keyfiyyet açısından değerlendirilmeyip, ruh hastalıkları ile ilgili böyle bir sınıflandırma yapılmış olmasını gösterir (Anay, 1994:310). Fakat Taşköprîzâde hem reziletleri hem de ruhanî hastalıkları yukarıda da belirttiğimiz gibi kemmiyyet ve keyfiyyet açısından değerlendirir. Taşköprîzâde ruhanî hastalıklarda kullanılan tedavi yöntemlerinin tıp ilminde kullanılan perhiz, ilaç, zehir ve dağlama gibi tedavi yöntemlerine denk olduğunu belirtir (Ş.P, 1061:28b, V.E, 946:14a). Miskeveyh, Tûsî ve Devvânî de tıp ilminde kulanılan perhiz, ilaç, zehir ve dağlamaya denk olan yöntemlerin ruhanî hastalıkların tedavisinde kullanılabileceğinden bahsederler (Anay, 1994:317). Üç filozof tarafından ruhanî hastalıkların tedavisinde kullanılan dört yöntemi Îcî şu şekilde sıralar; 1-) Rezilete fazilet ile karşılık vermek 2-) Nefsi azarlama 3-) Rezilete rezilet ile karşılık vermek 4-) Ağır bir riyazete girişmek . (Ş.P, 1061:29a, V.E, 946:14a)

1-) Taşköprîzâde bir reziletin fazilet ile iyileştirilmesine cimriliğin (buhl) cömertlik (seha) ile iyileştirilmesini örnek olarak verip, bu çerçevede "*iyilikler kötülükleri*

giderir” (Hûd, 11/14) ayetini zikreder. Ona göre bu tedavi yöntemi bedeni hastalıkların tedavi yöntemlerinden beslenmeye karşılık gelmektedir (Ş.P, 1061:29a, V.E, 946:14a).

2-) Taşköprîzâde ikinci yöntemi reziletin ortaya çıkması halinde aleni ve gizli bir şekilde nefse azar, kınama ve sertlik ile karşılık vermek olarak açıklar. Taşköprîzâde'ye göre bu tedavi yöntemi bedeni hastalıkların tedavi yöntemlerinden ilaç ile benzer bir tedavi yöntemidir (Ş.P, 1061:29a, V.E, 946:14a).

3-) Üçüncü tedavi yöntemi olan rezilete rezilet ile karşılık vermeye ise diğer iki yöntem işe yaramadığı durumda başvurulması gerekir. Taşköprîzâde bu yönteme örnek olarak cimriliğin (buhl) tedavisinin diğer bir rezilet ile tedavi edilmesini bunun sonucunda ise nefsin cömertlik (seha) fazileti kazanmasını verir. Fakat bu tedavi yönteminde dikkat edilmesi gereken bir tehlike vardır ki o da yerleşik olan reziletin diğer bir rezilet ile yer değiştirmesi ve faziletin elde edilememesidir (Ş.P, 1061:29a, V.E, 946:14a). Bu durumda bu yöntem ile rezileti tedavi eden kişinin başka bir rezileti kazanmamak için ilacın miktarını iyi belirlemesi gerekmektedir. Taşköprîzâde'ye göre bu yöntem bedeni hastalıkların tedavisinde kullanılan zehire karşılık gelmektedir (Ş.P, 1061:29b, V.E, 946:14b).

4-) Dördüncü tedavi yöntemi olan ağır riyazet ise Taşköprîzâde'ye göre bedeni hastalıkların tedavisinde kullanılan dağlama ve kesmeye karşılık gelir (Ş.P, 1061:29b, V.E, 946:14b). Taşköprîzâde ruhî hastalıkların tedavisinde geçen dört yöntem ile ilgili açıklamalarda bulunduktan sonra ruhî hastalıkların menşei ve çeşitlerini izah eder.

3.7. Nefsanî Hastalıkların Menşei ve Çeşitleri

Taşköprîzâde bu bölümde Îcî'nin ifadesi ile çokça vuku bulan ağır cüzî hastalıklar ve tedavi yollarının açıklamasını yapar. Taşköprîzade'nin bu hastalıkları cüzî olarak nitelendirmesi, nefsin belli bir gücünden çıkmalarından dolayıdır (Ş.P, 1061:29b, V.E, 946:14b). Îcî'nin metninde bu cüzî hastalıkların ve tedavi yollarının sadece isimleri geçer. Taşköprîzâde ise bu cüzî hastalıkların menşelerine dair bir sınıflandırma yapar. Taşköprîzâde'ye göre cüzî hastalıkların menşei düşünme (kuvve-i nazarîye), gazap (kuvve-i defîyye) ve şehvet gücüdür (kuvve-i cezbiyye). Taşköprîzâde bu kuvvetlerden çıkan hastalıkları ifrat, tefrit ve keyfiyyet yönleriyle açıklar. Düşünme gücünden (Kuvve-i nazarîye) çıkan cüzî hastalıklar kafa karışıklığı (حيرة), bilgisizlik (الجهل البسيط)

ve mürekkep cehalettir (الجهل المركب). Gazap gücünden (kuvve-i defiyye) çıkan cüzî hastalıklar gazap (غضب), korku (جبن) ve endişedir (خوف). Şehvet gücünden (kuvve-i cezbiyye) çıkan cüzî hastalıklar ise hırs (حرص), tembellik (بطالة) ve üzüntüdür (خزن) (Ş.P, 1061:30a, V.E, 946:14b). Taşköprîzâde'nin ruhî hastalıklarla ilgili yapmış olduğu bu tasnifin Tûsî ve Devvânî'nin eserlerinde de yer aldığını görüyoruz (Tûsî, 2007:150, Anay, 1994:314). Ayrıca her üç filozofta olduğu gibi Taşköprîzâde'de de adalet faziletinden sapma sonucu ortaya çıkan hastalıklar yoktur. Şimdi sıra ile düşünme, gazap ve şehvet güçlerinden çıkan hastalıkların açıklamasına geçebiliriz.

3.7.1. Düşünme Gücünden (kuvve-i nazarîye) Çıkan Hastalıklar

Taşköprîzâde düşünme gücünden çıkan hastalıkları ifrat yönünden kafa karışıklığı, tefrit yönünden bilgisizlik, keyfiyyet kötülüğü yönünden ise bileşik cehalet olarak açıklar. Taşköprîzâde'nin bu hastalıklarla ilgili açıklamalarını verirken bu konuda Miskeveyh ve Tûsî'den farklılaştığı yönleri de belirtmeye çalışacağız.

3.7.1.1. Kafa Karışıklığı (الحيرة)

Hayret düşünme gücünün (natık kuvvet) ifrat tarafını oluşturan hastalıklardandır. Hayretin sebebi karışık meselelerde kullanılan delillerin birbirine muhalif olması ve dolayısı ile aklın üstünlüğünü kaybedip vehmin üstün gelmesidir. Îcî bu hastalığın ilacı olarak başlangıçta ihmal edilmiş olan aklın kanunlarını uygulamayı gösterir. Taşköprîzâde aklın kanunlarının ise münazara ve mantık kurallarının bilinmesi ile uygulanabileceğini söyler. Taşköprîzâde isim vermeden diğer filozofların bu hastalığın ilacı ile ilgili ifadelerini dört maddede sıralar. Buna göre kafa karışıklığının (الحيرة) ilacı;

1-) Aklın matematik kanunlarını öğrenmesidir. Burada Taşköprîzâde nefy ve isbatın aynı anda bir arada bulunması ve aynı anda ortadan kalkma imkanının olmaması gibi ilk öncüllerden bahseder.

2-) İkinci olarak ise aklın iki taraftan birinin doğru delilinin farkına varmak için mantık kurallarına riayet etmesidir.

3-) Üçüncü olarak ise aklın hataya düşüren kıyasları bulmasıdır. Böylece hatalı olan tarafın yanlış delili bilinmiş olur.

4-) Dördüncü olarak ise delillerde kullanılmış öncülleri, delillerin maddi ve suri hallerini Allah'ın yardımı ile açıklayana kadar araştırmaktır (Ş.P, 1061:30a, V.E.14b).

Tûsî'de de kafa karışıklığı (hayret hastalığı) ile ilgili açıklama ve tedavi yönteminde aynı ifadeler geçmektedir. Tûsî mantık ilminde Sofîstlerin hatalarını ortaya çıkarmak için yazılmış kıyas kitaplarının amacının kafa karışıklığı hastalığını tedavi etmek olduğunu belirtir. Tûsî hayret hastalığının tanımını ise *"çetin meselelerde delil ve veriler çelişkili, dolaşık olursa, onları kavrama, doğrusunu kabul, yanlış olanı reddetme hususunda nefsin aciz kalmasıdır"* şeklinde yapar (Tûsî, 2007:154). Taşköprîzâde bu hastalığın tedavi yöntemi ile ilgili açıklamalarında Tûsî'den farklılaşmamıştır.

3.7.1.2. Bilgisizlik (الجهل البسيط)

Taşköprîzâde'ye göre bilgisizlik (basit cehalet) düşünme gücünün tefrit tarafını oluşturan hastalıklardandır. Basit cehaletin açıklaması "bilmesi gereken kişinin bilmemesi" olarak geçer (Ş.P, 1061:30b, V.E, 946:15a). Tûsî ise basit cehaleti *"nefsin ilmin erdemlerinden mahrum kalması ve ona sahip olmak için bir gayret göstermemesi"* olarak ifade eder (Tûsî, 2007:154). Taşköprîzâde bilgisizlik (الجهل البسيط) halini öncelikle eleştirilmeyen hatta öğrenmenin gerçekleşmesi için olması gereken bir hal olarak görür. Bilgisizlik hastalığının sebebi ise hissi şehvetlere yönelmektir. Taşköprîzâde bu hastalığa tutulmuş kişiyi hayvandan daha aşağı bir durumda görür. Çünkü bu kişi kendisini hayvandan ayıran ve insan olmanın fazileti olan düşünme (nutk) özelliğini kaybetmiştir. Taşköprîzâde düşünmeyi (nutk), anlama (fehm), idrak ve eşyanın özüne vakıf olmak olarak açıklar. Hayvanlar kendileri için mümkün olan yetkinliğe ulaşmayı başardıkları halde basit cehalet sahipleri kendileri için mümkün olan yetkinliğe ulaşamazlar (Ş.P, 1061:30b, V.E, 946:15a).

Îcî basit cehalet hastalığının ilacı olarak alimlerden ayrılmamayı gösterir. Taşköprîzâde de basit cehalet sahibi olan kişinin ancak alim ve hakimlerin meclislerine devam etmekle kendisinin eksikliğinin farkına varabiliceğini söyler. Eğer basit cehalet sahibi, alim ve hakimlerin meclislerine katılmakla da bu hastalıktan kurtulamazsa bu hastalığın o kişide yaratılıştan olduğuna veya hastalığın o kişide müzmin bir hale geldiğine kanaat getirilir (Ş.P, 1061:31a, V.E, 946:15a). Taşköprîzâde basit cehalet hastalığının tanımı noktasında Tûsî'den farklılaşmakla beraber, bu hastalıkla ilgili yapmış olduğu diğer açıklamalar itibari ile Tûsî'yi takip etmiştir.

3.7.1.3. Bileşik Cehalet (الجهل المركب)

Taşköprîzâde'ye göre bileşik cehalet düşünme gücünün keyfiyyet kötülüğünden olan bir hastalıktır (Ş.P, 1061:30a, V.E, 946:14b). Yani bileşik cehalet, düşünme gücünün bozulması sonucu ortaya çıkan bir hastalıktır. Bu hastalık ilim sahibi olmayan kişinin alim olduğuna inanması halidir. Taşköprîzâde bu hastalığa yakalanmış olan kişilerin tedavisinin zor olduğunu söyler. Hatta bazı alimlere göre bu hastalığın tedavisi imkansızdır. Çünkü bu alimler eğitimin gerçekleşmesi için kişinin bu eğitimi talep etmesini temel olarak alırlar. Bileşik cehalet hastalığına sahip olan kişi ise zaten kendisini alim olarak gördüğü için eğitim talebinde bulunması ondan beklenemez. Dolayısı ile bu hastalığın tedavisi de imkansız hale gelir. Fakat Taşköprîzâde Îcî'yi takip ederek bileşik cehalet hastalığının ilacını riyazetten ayrılmamak olarak açıklar. Taşköprîzâde riyazet ile burada hendese ve hesap ilmini kastettiğini belirtir. Hastalığın ilacının riyazet olarak belirlenmesinin sebebi ise riyazetin öncüllerinin kesin doğrular olması ve riyazete vehmi bilginin karışmamış olmasıdır. Taşköprîzâde bu hastalık sahibinin öncelikle inandıklarından vazgeçmemesi, işittiği her şeyi kabul etmemesi ve bunun yanında ona sunulan her bilgiye de engel olmaması gerektiğini, hastalık sahibinin riyazi ilimlerle uğraşa uğraşa yakînî bilgiyi elde etme derecesine gelebileceğini söyler. Çünkü bu ilmin öncülleri kesin doğrulardan oluşmaktadır. Taşköprîzade eğitimde öncelikle riyazi ilimlerin verilmesini öğrencinin nefsini yakini bilgiye alıştırmak açısından önemli olduğunu söyler. Mürekkep cehalet hastalığını kapılmış kişide riyazet eğitimi sonrasında kendi inançlarının yanlış olduğunu farketmeye başlar. Bu sayede hasta basit cehalet derecesine iner. Taşköprîzade basit cehalerin ise tedavisinin daha kolay olduğunu söyler (Ş.P, 1061:31b, V.E, 946:15b).

Taşköprîzâde hastalığın gerek tanımı gerekse tedavi yolları konusunda Tûsî'yi takip etmektedir. Tûsî'de mürekkep cehaleti ilmi olmayan kişinin kendini alim zannetmesi olarak açıklamış ve tedavisi noktasında geometri, matematik cebir gibi riyazi ilimlerle meşgul olmayı göstermiştir (Tûsî, 2007:156).

3.7.2. Gazap Gücünden (kuvve-i defîyye) Çıkan Hastalıklar

Taşköprîzâde gazap gücünden çıkan hastalıklardan ifrat, tefrit ve nitelik kötülüğüne karşılık gelen hastalıkların sırası ile gazap, korku (جبن) ve endişe (خوف) olduğunu söyler.

3.7.2.1. Gazap (غضب)

Taşköprîzâde gazab hastalığını "intikamı talep eden nefsin heyecan şiddeti" olarak tanımlar (Ş.P, 1061:32a, V.E, 946:15b). Gazab hastalığın tedavisi ise gazaba neden olan sebeplerin ortadan kalkması ile mümkündür. Îcî gazab hastalığının en çok bilinen on sebebine ve bu sebeplerin tedavilerine işaret etmiştir Îcî gazabın on sebebini; kendini beğenmişlik (عجب), büyüklenme (تكبر), kibir (افتخار), bencillik (مراء), inatçılık (لجاج), şaka (مزاح), alay (استهذاء), vefasızlık (غدر), haksızlık (ضيم) ve lüks düşkünlüğü (طلب) olarak belirler. Taşköprîzâde ise bu sebepler ve tedavi yolları ile ilgili açıklamalarda bulunur (Ş.P, 1061:32a, V.E, 946:15b). Aynı şekilde Tûsî de gazabın az önce ifade ettiğimiz on sebebinden bahseder (Tûsî, 2007:158). Taşköprîzâde'nin gazabın on sebebi ile ilgili açıklamaları ile Tûsî'nin açıklamaları birbirinden farklılaşmamaktadır. Miskeveyh ise gazabın sebeplerini , kendini beğenme, övünme, tartışma, inat, şaka, kibir, alay etme, sözünde durmama, zulüm, insanların uğrunda yarıştıkları ve kıskandıkları zevkli şeylerin ardına düşmek olarak belirler (Miskeveyh, 1983:173).

1- Taşköprîzâde gazabın sebeplerinden ilk olarak kendini beğenmeyi (عجب) ele alır. Taşköprîzâde kendini beğenmeyi "bir kimsenin meziyetsiz olduğu halde kendisini meziyet erbabından zannetmesidir" şeklinde açıklar (Ş.P, 1061:32a, V.E, 946:16a). Tûsî'de ise kendini beğenme (ucb) *" bir kimsenin kendisinde büyüklük vehmedip layık olmadığı mevkii elde etme iddiasına kalkışmasıdır"* şeklinde geçer (Tûsî, 2007:159). Miskeveyh'e göre ise kendini beğenme kişinin kendisini layık olmadığı bir derecede görmesidir. Miskeveyh bir insanda var olan faziletin ancak diğer insanların faziletleriyle ortaya çıktığına dikkat çekerek, başkalarına muhtaç olan kişinin kendini beğenmesinin anlamsız olduğunu belirtir (Miskeveyh, 1983:174).

2- Gazabın sebeplerinden ikinci olarak ele alınan büyüklenme (تكبر) ise kişinin gösteriş yaparak kendinde olmayan meziyetlerin insanlar tarafından varmış gibi anlaşılmasına sebep olmasıdır. Bu iki sebep arasındaki farkı ise kendini beğenenin (ucb) insanları sadece sözleri ile aldatması, büyüklenenin ise gösteriş yaparak insanları aldatması olarak belirler. Taşköprîzâde bu iki sebebin tedavisi konusunda da Îcî'yi takip eder. İnsanın yaratılış aşamasından bahsederek kendini beğenme ve büyüklenmenin yersizliğini ifade eder. Gazabın bu iki sebebinin ölümün düşünülmesi ile ortadan kalkacağını söyler (Ş.P, 1061:32b, V.E, 946:16a). Tûsî ise kendini beğenme ve

büyüklenme arasındaki farkı şöyle ifade eder *“ kendini beğenen kişi nefsinde olmayan istidadın olduğunu sanıp kendini aldatır, büyüklük taslayan mütekebbir ise aynı hasletlerle başkalarını aldatmak ister, her iki haldede kendisi aldanır”*. Tûsî’ye göre bu hastalığın ilacı kendini beğenme hastalığının tedavisi gibidir. Yani faziletin insanlar arasında ortak olduğunu düşünerek fazilete ulaşmak için diğer insanlara ihtiyaç duyulduğu gerçeğine ulaşmaktır (Tûsî, 2007:161). Miskeveyh büyüklenme ve kendini beğenme arasında küçük bir farkın olduğundan bahseder. Kendini beğenen kendini aldatır, büyüklenen ise başkasına karşı büyüklük taslar, fakat kendisine karşı yalan söylemez (Miskeveyh, 1983: 176).

3- Taşköprîzâde gazabın sebeplerinden üçüncü olarak kibri (افتخار) ele alır. Taşköprîzâde kibri kişinin mal, soy ve şan gibi yok olmaya mahkum özellikleri ile övünmesi olarak açıklar (Ş.P, 1061:33a, V.E, 946:16a). Kibrin tedavisi ise bu özelliğe sahip olan kişinin mal ve soy yönüyle tanınmadığı ülkelere seyahat etmesidir. Kibirli kişinin mal ve soy yönünden tanınmadığı beldelere gitmesi, bu değerlerin bakî olmadığının farkına varması bakımından önemlidir. Böylece Taşköprîzâde kişide faziletin mal ve soy yolu ile oluşmadığına açıklık getirmiş olur (Ş.P, 1061:33b, V.E, 946:16b). Tûsî kibri varlık, devlet, soy, asalet, mal ile övünmek olarak görür. Tûsî’de kibrin tedavisi Îcî ve Taşköprîzâde’de olduğu gibi geçmez (Tûsî, 2007:159). Miskeveyh de kibri “insanın kendi dışındaki şeylerle yani, malı, mülkü ve soyu ile üstünlük taslaması” olarak tanımlar (Miskeveyh, 1983:174).

4- Gazabın sebeplerinden dördüncü olarak çekişme (مراء) ele alınır. Taşköprîzâde çekişmeyi kişisel faydaları önemsemekten kaynaklanan düşmanlık olarak açıklar. Çekişmenin sebebi ise insanların dünya sevgisi ve hissi zevklere olan ilgisi olarak gösterilir. Bu rezilete sahip olan kişiler kendileri için faydalı olarak gördükleri şeyler başkalarına zarar verse de bu zararı önemsemezler. Çekişmenin ilacında Taşköprîzâde kişinin genel istekleri anlaması ve toplumun faydasını düşünmesi gerektiğini belirtir (Ş.P, 1061:33b, V.E, 946:16b). Tûsî çekişmeyi sevgiyi yokeden, nefreti ortaya çıkaran bir erdemsizlik olarak görür. Çekişme sevgiyi yok ederek alemin düzenini bozmaktadır (Tûsî, 2007:160).

5- Gazabın sebeplerinden beşincisi ise inattır (لجاج). Taşköprîzâde inatçılığın yükselmek isteği ve kazanmak sevgisiden doğduğunu belirtir. Taşköprîzâde gazabın bu sebebinin

tedavisinin kendini beğenme (عجب) ve çekişmenin (مراء) tedavisi ile aynı olduğunu belirtir. Daha önce belirttiğimiz gibi kendini beğenmenin tedavisi ölümü, çekişmenin tedavisi ise toplumun faydasını düşünmektir (Ş.P, 1061:34a, V.E, 946:16b). Taşköprîzâde çekişme (مراء) ve inatçılığın (لجاج) her ikisinin de toplumun düzenini bozmak gibi etkilerinin olduğundan bahseder. Toplum düzeni ancak ülfetle sağlanır. Nefret ve kinin (حقد) varlığı ise ülfeti yok eden bir durumdur. Taşköprîzâde'nin açıklamalarından çekişme ve inat gibi hastalıklara sahip olan kişilerin aynı zamanda nefret ve kin gibi özellikleri de taşıdığını söyleyebiliriz (Ş.P, 1061:32b, V.E, 946:16a). Tûsî inatçılığı sevgiyi yokeden, nefreti ortaya çıkaran bir erdemsizlik olarak görür. Bu erdemsizlik sevgiyi yok ederek alemin düzenini de bozmaktadır (Tûsî, 2007:160).

6,7- Gazabın sebeplerinden altıncı olarak şaka (مزاح), yedinci olarak ise alay (استهذاء) ele alınmıştır. Taşköprîzâde şakayı densizlik, alayı ise insanları küçük görmek ve onlarla eğlenmek olarak açıklar. Îcî şaka ve alayın faydasının azlığından bahseder. Îcî'ye göre şaka ve alayın zerafeti yoketmek, düşmanlık doğurmak ve düzeni bozmak gibi sonuçları vardır. Taşköprîzâde şaka ve alayın ortaya çıkardığı bu üç sonuçla ilgili olarak açıklamalar da bulunur. Gazabın bu iki sebebinin zerafeti yok etmesi ile ilgili açıklamasında şaka yapılan kişinin onur ve haysiyetinin (vakar) zedelenebileceğini söyler (Ş.P, 1061:34a, V.E, 946:16b). Taşköprîzâde şaka ve alayın düşmanlık doğurma sebebi olması ile ilgili açıklamalarında, yapılan şakaların zamanla artan buğz ve düşmanlığı doğurduğu, alayın ise kişiyi aşağıladığı şerhini düşer. Taşköprîzâde şaka ve alayın sınırının belirlenmesi konusunda hakiki ilimleri tahsil etmeyi gösterir. Hakiki ilimleri tahsil eden kişi nefsin şeref ve asaletinin farkına varır. Taşköprîzâde şakanın ancak nefsin asaletinin gözetilmesi, zerafete bağlı olması durumunda bir problem içermediğini söyler (Ş.P, 1061:34b, V.E, 946:17a). Şakada ölçünün korunamaması halinde tamamen terkedilmesi gerektiğini bildirir. Taşköprîzâde'ye göre şaka konusunda Hz. Peygamber takip edilmelidir. O bu konuda Hz. Peygamberin şakaları ile ilgili kırk hadîsi bir araya toplayan risale kaleme aldığını da belirtir (Ş.P, 1061:35a, V.E, 946:17a).

Taşköprîzâde Miskeveyh ve Tûsî'ye nazaran şaka ve mizah konularında daha geniş açıklamalara yer vermiştir. Tûsî Hz. peygamberin *"şakalaşın fakat aşırıya kaçmayın"* hadîsine yer vermiş, ayrıca şakada sınırı koruyamayan kişiler için şakadan uzak

durmasını tavsiye etmek ile yetinmiştir (Tûsî, 2007:160). Miskeveyh, terbiyesiz, maskara ve karşılaştıkları şeylere önem vermeyen kimselerin alaya başvurduğunu ve bunun kesinlikle hür ve faziletli olan bir kimsenin tavrı olmadığını belirtir (Miskeveyh, 1983:176). Şaka konusunda ise Hz. Peygamber ve Hz. Ali'nin de şaka yaptığını fakat bu konuda ölçüyü gözettiklerini söyler. Ona göre şakada aşırıya gidilmesi gizli bir kin ve öfkenin doğmasına sebep olmaktadır (Miskeveyh, 1983:176).

8- Gazabın sebeplerinden sekizincisi ise vefasızlıkdır (غدر). Taşköprîzâde vefasızlığı, insanları mal, ırz, şan ve başka konularda aldatmak olarak tanımlar (Ş.P, 1061:35a, V.E, 946:17a). Gazabın bu sebebi dünya sevgisinden doğmaktadır, dünya sevgisi ve istekleri ise fesatlığa sebep olmaktadır (Ş.P, 1061:35b, V.E, 946:17a). Taşköprîzâde yok olmaya mahkum olan dünya nimetlerinin dostlara tercih edilmesini vefasızlığın en kötü şekli olarak görür (Ş.P, 1061:35b, V.E, 946:17a). Taşköprîzâde vefasızlığın tedavisi konusunda kişinin dünya nimetlerinin faniliğini ve ahiret nimetlerinin bakiliğini düşünmesi gerektiğini söyler (Ş.P, 1061:35b, V.E, 946:17a). Miskeveyh ve Tûsî ise vefasızlığı birçok bölüme ayırırlar. Bu reziletin mal, makam, aile ve dostluk konularında ortaya çıkabileceğini belirtirler (Miskeveyh, 1983:177, Tûsî, 2007:161).

9- Gazabın sebeplerinden dokuzuncusu haksızlık (ضيم) olarak geçer. Taşköprîzâde haksızlığı kişinin fayda elde etmediği halde diğer insanlara zulmetmesi ve bu zulümden zevk alması olarak açıklar (Ş.P, 1061:35b, 36a, V.E, 946:17a). Taşköprîzâde haksızlığın ilk olarak nübüvvet, ikinci olarak velayet, üçüncü olarak saltanat, dördüncü olarak insanların nazarından düşürdüğünü, beşinci olarak ise kişinin kendisine zarar vermesine sebep olduğunu söyler (Ş.P, 1061:35b, V.E, 946:17a). Taşköprîzâde kişinin haksızlıktan uzaklaşması halinde dünya ve din konusunda büyük bir zarardan korunmuş olacağını belirtir (Ş.P, 1061:36a, V.E, 946:17b). Miskeveyh'e göre ise haksızlık birini öfkeye ve zulme maruz bırakmaktır. Bunun öcalmak için olabileceğini de söyler. Miskeveyh zulme uğrayanın öcalmak konusunda düşünerek davranması gerektiğini belirtir. Öcalmak belki de uğradığımız zulmün daha fazlası ile karşılaşmamıza sebep olacaktır (Miskeveyh, 1983:177). Tûsî ise bunu intikam almak için başkasına zulm etmek olarak değerlendirir (Tusî, 2007:161).

10- Gazabın sebeplerinden onuncu olarak ise lüks düşkünlüğü (طلب) ele alınır. Îcî lüks düşkünlüğünü kıymetli cevherler, büyük eşyalar için rekabet etmek olarak tanımlar.

Taşköprîzâde nefsin sonsuz cevherlerden uzak kalması sonucu dünyalıklar ile gururlanmaya başladığını ve bunun sonucunda ise lüks düşkünlüğünün doğduğunu söyler (Ş.P, 1061:36a, V.E, 946:17b). Taşköprîzâde kişinin dünyalık olanı istemesi konusunda dengeyi sağlaması gerektiğini belirtir. Îcî lüks düşkünlüğünün kötülüğünü dünyalık olanın artmasına sebep olması olarak görür. Taşköprîzâde dünyalık malı arttırmak için çalışmayı düşmanlık ve kıskançlığı arttırmaktan başka karşılığı olmayan birşey için ömrü harcamak olarak değerlendirir. Malı arttırmak çabası insanın mutsuzluğuna sebep olmaktadır (Ş.P, 1061:36b, V.E, 946:17b). Miskeveyh ise insanların elde etmek için yarıştıkları şeylerin ardına düşmelerini hükümdarların bile işledikleri bir yanlış olarak görür (Miskeveyh, 1983:178). Tûsî de bu rezileti Miskeveyh gibi hükümdarlarla ilişkilendirerek izah etmiştir (Tûsî, 2007: 162).

Taşköprîzâde gerekli olandan fazla olan gazabın tedavisinin zor olduğunu, o anda aklın bir dumanla örtüldüğünü ifade eder. Bu duman kanın kaynamasına sebep olur. Daha sonra bu duman beyne yükselerek aklı ve ruhu rahatsız eder. Îcî gerekli olandan fazla olan gazabın tedavisi konusunda hal değiştirmeyi, soğuk su içmeyi ve uyumayı saymaktadır. Taşköprîzâde gerekli olandan fazla olan gazabın tedavisi ile ilgili bu üç hususu hadîslerden örnekler getirerek şerh eder (Ş.P, 1061:37a, V.E, 946:18a).

Taşköprîzade şehvetin engellenmesini de gazaba neden olan bir sebep olarak açıklar. Fakat bu sebeb gazabın on sebebi arasında sayılmamıştır (Ş.P, 1061:37a, V.E, 946:18a). Taşköprîzâde şehvetten kaynaklanan gazabın aşk ve deliliği doğurduğunu söyler. Taşköprîzade şehvetten kaynaklanan gazabın keyfiyyet kötülüğü olarak ise canlı veya cansız cisimlere sövmeyi göstermiştir. Gazabtan kaynaklanan bu tür fiiller üzerinde düşünmek veya diğer kişilerde bu fiilleri görerek bu davranışların kötülüğünün farkına varmak ise gazabın ilaçları arasında sayılır. Taşköprîzâde insanın kendi fiillerindeki kötülüğü farketmesinin zor olduğunu, bunun için kişinin başkalarının davranışlarına bakarak kendisini düzeltme imkanının olduğunu belirtir (Ş.P, 1061:37b, V.E, 946:18a).

3.7.2.2. Korku (جبن)

Taşköprîzâde korkuyu gazabın zıddı olarak açıklar. Korku kişinin atılgan olması gereken konuda kendisini çekmesidir (Ş.P, 1061:37b, V.E, 946:18a). Îcî korkuyu alçaklığın (zillet), karışıklık (اختلال) ve saygının ortadan kalkması (انهتاك الحرمة) gibi durumların izlediğini söyler. Taşköprîzâde ise bu kötü sıfatların ardından önemli ve iyi

işlerde eksikliğin meydana geldiğini, kötü isteklerin, kötü yaşamın, çalışmaya sabır gösterememenin, tembelliği sevmek gibi sıfatların ortaya çıktığını belirtir. Taşköprîzade korku hastalığının ilacı olarak korkulara, yokluk ve helaka atılmayı, ayrıca ölümü düşünmeyi gösterir. Korku, yokluk ve helakı Taşköprîzâde savaşlara katılmak ve zor durumlara girişmek olarak açıklar. Taşköprîzâde ölümün her canlının sonu olduğunu dolayısı ile ölümün birgün başa geleceğini ve bedenlerin sonsuz olmadığını bile bile aşağılık bir halde yaşamanın fayda sağlamayacağını belirtir (Ş.P, 1061:38a, V.E, 946:18b).

Korku hastalığı Miskeveyh'te de Taşköprîzâde'de olduğu gibi gazabın zıddı olarak geçer. Korku hastalığı *"nefsin harekete geçmesi gereken yerde sakin olması ve öcalmak arzusunun tamamıyla sönmesi"* olarak tanımlanır. Miskeveyh'te korkunun beraberinde kötü bir yaşam, tembellik gibi kötü durumları getirdiğini belirtir. Onun bu hastalığın tedavisi için önerdiği yöntemler Taşköprîzâde'nin önerdiği tedavi yönteminden farklılaşmamaktadır (Miskeveyh, 1983:183). Korku hastalığının sebep olduğu kötü sıfatlar Tûsî'de bu hastalığının sebepleri olarak geçer (Tûsî, 2007:187). Hastalığın tedavisi konusunda ise korkunun sebeplerini ortadan kaldırmayı, Miskeveyh ve Taşköprîzâde'de geçen gazap kuvvetini harekete geçirecek davranışlarda bulunmayı gösterir (Tûsî, 2007: 166).

3.7.2.3. Kaygı (خوف)

Taşköprîzâde kaygıyı "ortaya çıkması beklenen kötü bir işin meydana gelmesinden nefsin duyduğu acı" olarak tanımlar. Taşköprîzâde'nin kaygı tanımı seleflerinden Miskeveyh ve Tûsî'nin tanımları ile örtüşmektedir (Tûsî, 2007:167, Miskeveyh, 1983:184-185). Taşköprîzâde'nin kaygı ile ilgili açıklamalarına baktığımız zaman bu hastalığın gelecekte ortaya çıkması muhtemel kötü olayların meydana geleceği endişesinden kaynaklandığı anlaşılır. Böylece kaygı ile korku hastalığı arasındaki farklılıkta ortaya çıkmaktadır.

Taşköprîzâde kaygı sahibi olan kişinin kötü olayların ortaya çıkmasını beklemesini o kişinin hatalı düşüncesine bağlar ve beklenen kötü işin meydana gelmesinin ya zorunlu (vacip) ya da mümkün olduğu açıklamasını yapar. Eğer meydana gelmesi beklenen kötü iş zorunlu grubuna giriyorsa korkunun insana sağladığı hiçbir fayda yoktur. Böyle bir durumda duyulan korku ancak insanın dünya ve ahireti için elde etmesi gereken

sebepleri kazanmasına engel teşkil eder (Ş:P:38a, V.E, 946:18b). Eğer meydana gelmesi beklenen kötü iş mümkün grubuna giriyorsa bu durumda yapılması gereken iş kaygıya sebep olan fiillere engel olmaktır. Eğer kaygı kişinin kendi fiili sebebi ile başlamış değil de o kişide yerleşik bir halde ise bu kaygının Allah'tan geldiğini düşünerek bu duruma razı olmalıdır. Taşköprîzâde kaygı duyulan işin meydana gelmesinin mümkün olması halinde mümkünün de kendi içinde imkansız (mümteni) ve mümkün şeklinde ikiye ayrıldığını söyler. Meydana gelmesi imkansız (mümteni) olan kaygıya örnek olarak ölünün yok olmasını örnek verir. Böyle bir durum için ise kaygılanmanın manasız olduğunu söyler. Mümkün olan kaygıyı ise hayalî ve zannî olarak ikiye ayırır. Hayalî olan için de kaygı manasızdır. Zannî bir sebepten ortaya çıkan kaygıyı yenmek ise imkan dahilindedir (Ş.P, 1061:38b, V.E, 946:18b). Taşköprîzâde'nin kötü fiillerin ortaya çıkmasının ya mümkün ya da vacip olduğuna dair yaptığı sınıflandırma Miskeveyh ve Tûsî'nin kaygı ile ilgili açıklamalarında da yer alır (Tûsî, 2007:168, Miskeveyh, 1983:184- 185).

Taşköprîzâde meydana gelmesi zorunlu olan işlerden doğan kaygıya örnek olarak ölüm korkusunu verir ve bu korkunun sebepleri ve tedavisi üzerinde durur. Taşköprîzâde ölüm korkusunun kaynağını cehalet ve hayret olarak açıklar. Taşköprîzâde üç sebepten dolayı insanın ölümden korktuğunu söyler (Ş.P, 1061:39a, V.E, 946:19a). 1-) Akrabayı, malı ve evladı kaybetmek korkusu 2-) Nefsini terk etmek düşüncesi 3-) Ahirette cezalandırılmak korkusudur.

1-) Akrabayı, malı ve evladı kaybetmek düşüncesinden doğan ölüm korkusunun tedavisinde Taşköprîzade bu nimetlerin bize Allah tarafından verildiğini ve bunların ebedi olarak bizim olmadığını, bir gün elimizden gideceğini söyler. Böyle bir bilinç içerisinde olan kişiyi ise bu nimetlerden uzaklaşmak düşüncesi korkutmaz (Ş.P, 1061:39a, V.E, 946:19a).

2-) Taşköprîzâde nefsi terk etmekten kaynaklanan ölüm korkusunun tedavisi için nefs ve beden ilişkisinden bahseder (Ş.P, 1061:39a, V.E, 946:19a). Taşköprîzâde'ye göre nefs manevi bir cevherdir ve beden nefsin aletidir. Ölüm cevher olan nefsin alet olan bedeni terk etmesinden ibarettir. Ölümü uykuya benzeterek ölümden korkulacak bir durumun olmadığını söyler. Aynı zamanda ölüm nefse elem ve acı da vermemektedir. Elem ve acı hislerin birbirine ters düşmesi ile birlikte ortaya çıkan bir durumdur. Ölüm

nefsin bedenden ayrılması demek olduğuna göre, öldükten sonra bedenle ilgili olan elem ve acının hissedilmesi mümkün değildir. Dolayısı ile elem ve acı ölümün değil hastalığın arazı olmaktadır. Taşköprîzâde ölümü elemlerden uzaklaşma sebebi olarak görür (Ş.P, 1061:39a, V.E, 946:19a).

3-) Taşköprîzâde ahirette cezalandırılmak korkusundan kaynaklanan ölüm korkusuna kapılan kişi için ceza sebebi olacak fiillerden kaçınmak gerektiğini söyler. Ahirette cezalandırmayla karşılaşmamak için kişinin reziletlerden uzaklaşıp, faziletlere yönelmesi gerekmektedir. Taşköprîzâde ahiret hallerini bilmemekten kaynaklanan korkunun aslında ölümden değil, kişinin eksikliğinden kaynaklandığını söyler. Taşköprîzâde ahiret hallerini bilmemekten kaynaklanan korkunun tedavisi için ise müteellih filozof ve mutasavvıfların hakiki ilim ve marifetten ayrılmamak gerektiği tavsiyesini hatırlatır (Ş.P, 1061:39b, V.E, 946:19a). Taşköprîzâde'ye göre dünya ve ahiret saadeti ancak ilimle mümkündür. İlim lezzetine ulaşan kişi dünya nimetlerine aldırış etmez. Taşköprîzâde bu kişinin halini aynı zamanda "ölmeden önce ölmek" olarak nitelendirir (Ş.P, 1061:40a, V.E, 946:19b). Taşköprîzâde'ye göre uzun bir yaşam arzusu içinde olanların bu arzuları cahillikten kaynaklanmaktadır (Ş.P, 1061:39b, V.E, 946:19a). Taşköprîzâde'nin ifade etmiş olduğu ölüm korkusunun sebepleri ve tedavi yöntemleri aynı şekilde Miskeveyh ve Tûsî'de de geçer (Tûsî, 2007:169, Miskeveyh, 1983:186-194).

3.7.3. Şehvet Gücünden (Kuvvei Cezbiyye) Çıkan Hastalıklar

Taşköprîzâde şehvet gücünden (kuvvei cezbiyye) çıkan hastalıklardan ifrat, tefrit ve keyfiyyet kötülüğüne karşılık gelen hastalıkları sırası ile hırs , tembellik ve hüzün olarak verir.

3.7.3.1. Hırs (حرص)

Taşköprîzâde hırsı şehvet ve lezzetleri talep etmede aşırıya gitmek olarak tanımlar. Yani hırs şehvet gücünün (kuvvei cezbiyye) ifrat yönüdür (Ş.P, 1061:40b, V.E, 946:19b). Taşköprîzâde hırs hastalığına sahip olan kişiyi dünyalık nimetler peşinde koşması ve vaktinin tamamını maddi ihyiyaç ve zevkleri elde etmek için harcamasından dolayı hayvandan daha aşağı bir mertebede görür (Ş.P, 1061:41a, V.E, 946:19b). Tûsî de hırsı bu şekilde değerlendirir. Tûsî ayrıca şehvet gücünün akıl ve iffetin kontrolüne girmesi

halinde nesli çoğaltmak ve gerekli miktarda yemek gibi doğru amaçlar doğrultusunda kullanılacağını söyler (Tûsî, 2007:176).

Îcî hırsın tedavisi için yapılması gerekenleri, hayvanlarla ortak noktaları düşünmek, dünyalık lezzetler için çok vakit ayırmamak, maddi şeylerden alınan zevkin kısalığını düşünmek, talep edilen dünyalık lezzetlerin bayağılığını düşünmek, şehvet kuvvetinin hikmetini düşünmek, ilim ve başka şeylerle vakit geçirmek şeklinde sıralar (Ş.P, 1061:41a-42a,V.E, 946:20a). Taşköprîzâde ise Îcî'nin belirlediği hırsın tedavi yolları ile ilgili açıklamalarda bulunur.

Taşköprîzâde karşı cinse duyulan aşkı (العشق الحيواني) hırs başlığı altında ele alır. Ona göre karşı cinse duyulan aşk hırsın çeşitlerinin en kötüsüdür (Ş.P, 1061:42a, V.E, 946:20b). Tûsî de ifratın en tehlikelisini aşık olmak olduğunu söyler. Aşk, "*şehvet sultanı adına bir şahsı elde etmek için bütün varlığını kurban etmektir"* (Tûsî, 2007:195). Taşköprîzâde karşı cinse aşkı (العشق الحيواني) "belli bir kişi ile nikahlanmak için aşırı gayret sarfetmek" olarak açıklar. Bu gayret ise kişinin aklının zayıflaması şehevî isteklerinin ön planda olması nedeniyle ortaya çıktığı için nefsini ve bedenini helaka sürüklemektedir. Taşköprîzâde karşı cinse aşkın (العشق الحيواني) tedavisi için yapılması gerekenler konusunda aşık olunan kişiyi olumlu ve olumsuz bütün özellikleri ile bereber düşünmeyi, güzelliğin onunla sınırlı olmadığını onun sahip olduğu güzelliklerden daha fazla güzelliğe sahip olanların varlığını da idrak etmeyi, ilimle meşgul olmayı, sanatla ilgilenmeyi, alimlerin meclislerinde nükteli sohbetlere katılmayı, aşıkların hikayelerinin anlatıldığı meclislerden uzak durmayı zikreder (Ş.P, 1061:42a-42b, V.E, 946:20b). Aşkın tedavisi için Tûsî'de aynı hususları saymış, fakat fayda elde edilmemesi durumunda uzak yolculuklara çıkmak , sağlığa zarar vermeden yemek yemeği azaltmak gibi yöntemlere de başvurulabileceğini eklemiştir (Tûsî, 2007:177). Devvânî ise aşkı ikiye ayırır. Bunlar hayvanî ve nefsanî aşk olarak isimlendirilir. Hayvanî aşk hazza ulaşma, nefsani aşk ise iyilik elde etmek isteğinden doğar. Hayvanî aşk yerilen, nefsani aşk ise övülendir. Devvânî hayvanî aşka ahlâki hastalıkları açıklarken yer verir. Bu aşk türü şehvet gücünün ifratı olarak görülür. Hayvanî aşk rezilet, nefsanî aşk ise fazilettir (Anay, 1994:329,330).

3.7.3.2. Tembellik (بطالة)

Taşköprîzâde'ye göre rezilet çeşitlerinin en kötülerinden biri olan tembellik beraberinde bir çok eksiklik getirir. Tembellik nefs ve bedenin helakına, insanın cansız varlıklardan farksız hale gelmesine sebep olur. Taşköprîzâde tembellik hastalığının nefsi helak etmesini, bu hastalıktan dolayı yaşam için gerekli şartların ve ahiret saadeti için gerekli çalışmanın gösterilmemesi sonucunda nefsin acı çekmesi olarak açıklar. Kişinin tembellik ederek Allah'ın insanı yaratmadaki hikmetine muhalif davranmasını ise manevi anlamda bedenin helakına sebep olarak açıklar. Allah'ın insanı yaratmadaki hikmeti ise neslin devamını sağlamaktır. Neslin devamının sağlanamaması ise bedenin manevi anlamda helakı anlamına gelir. Tembellik hastalığının beraberinde getirdiği diğer bir eksiklik ise insanın cansız varlıktan farkının kalmamasıdır. İnsanın cansız varlıktan farkının kalmaması ise onun yaratılışındaki hikmeti yok eden bir durumdur. Yaratılıştaki hikmet ise nizamın faydası doğrultusunda hareket etmektir. İnsanın yaratılışındaki hikmetten, dünya ve ahiret ile ilgili işlerin bilgisinden uzak kalması ise büyük bir azap ve üzüntünün sebebidir (Ş.P, 1061:43a, V.E, 946:20b).

Taşköprîzâde tembellik hastalığının tedavisi konusunda ise birkaç madde sıralar. Bunlar; 1-) Gayretli olmak özelliğini elde etmek için bu haslete sahip olan kişilerin meclislerinde bulunmak 2-) Her iki dünyada övülen saadet ehlinin elde ettikleri başarılarda ciddiyet ve gayretin önemli olduğunu farketmek 3-) Gayret sahibi olan kişilerin hikayelerini dinleyerek kazanç ve mevki elde etme isteğinin tembel kişide oluşmasını sağlamak 4-) Bütün insanlık, Hz. peygamber ve Allah katında tembel kişilerin kötülendiğini dinlemek 5-) İki dünyada da tembel kişilerin akibetlerinin kötü olduğunu bilmek (Ş.P, 1061:43a-43b, V.E, 946:20b-21a). Tûsî'de de Taşköprîzâde'de olduğu gibi tembellik hastalığına kapılmış kişinin dünya ve ahiretinin harap olduğu ifadeleri geçer. Çünkü tembellik dünyada geçimini sağlayamamak ve ahiret için de yapması gereken ibadetleri yapamamak gibi sonuçlar doğurur. Tûsî ahirete hazırlanmamak şeklinde vuku bulan tembelliği Allah'a düşmanlık olarak yorumlar (Tûsî, 2007:177).

3.7.3.3. Üzüntü (حزن)

Üzüntü kişinin dünyevi arzulardan ve cismani lezzetlerden arzu ettiklerini elde edememesi ve sevdiği kişileri kaybetmesi sonucu duyduğu acı olarak geçer.

Taşköprîzâde hüznün kaynağını cismanî lezzetlerden ve dünyevî arzulardan talep edilen herşeyi elde etmek isteği ve o talep edilenlerin bakî olduğuna dair vehim olarak belirler (Ş.P, 1061:43b, V.E, 946:21a). Üzüntü, kaynağı itibari ile hırs anlamına yaklaşmaktadır. Taşköprîzâde bütün taleplerin gerçekleşmesini beklemek yönündeki vehmi cahillik olarak nitelendirir.

Üzüntü hastalığının tedavisi ise kişinin salih amellere yönelmesidir (Ş.P, 1061:44a, V.E, 946:21a). Taşköprîzâde salih amellerin ise iyilikler (hayr) olduğunu belirtir. Bu iyilikleri dünya gecesinde ve ahiret gününde batmayan bir güneş olarak nitelendirir ve şöyle devam eder *"Bu güneş ancak cehalet arsasının yarasaları indinde batar. Bu bakî ve daim olan ile fani ve zail olanın ayrımıdır. Sen bakî ve daim olanı tercih et, fanî ve zail olandan ise kaçın. Kudsî suretler ile arınmayı elde et ve maddi varlıkların bulanıklığını kendinden arındır. Maddi olanın varlığının, yokluğunun gerektirdiğinden kaçın , ancak zaruret miktarınca maddi varlıklara yönel"* (Ş.P, 1061:44a, V.E, 946:21a). Taşköprîzâde'nin bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere o iyiliği maddi olanda değil maddi olmayanda, kendi ifadesi ile kudsî suretlerde görmektedir. İyiliği yakalamak isteyen kişiye ise ihtiyacı oranında maddi varlıklara yönelmesi tavsiyesinde bulunmaktadır.

Miskeveyh ve Tûsî ise hüzün konusunda Kindi'nin *Defü'l Ahzan* adlı eserinden istifade ettiklerini belirtirler. "Üzüntü sevilen bir şeyin kaybedilmesi veya istenilen bir şeyin elde edilememesi sonucu ortaya çıkar. Üzüntünün sebebi , maddi varlıklara ve bedenî isteklere gösterilen hırs ve açgözlülük, kaybedilen veya elde edilemeyen şeylere duyulan hasrettir". İnsan dünyadaki şeylerin sürekli ve sabit olmadığını idrak eder ve akıl aleminde olanların sürekli ve sabit olduğunu bilirse üzüntüden kurtulabilir. Çünkü ancak bu durumda imkansız olanın peşinden koşmaktan vazgeçer. Bu şekilde düşündüğü taktirde ebedi olan şeylere yönelir ve ebedî olmayan şeylerin kaybolmasından dolayı üzüntü duymaz (Miskeveyh, 1983:194-195, Tûsî, 2007:178, Kindi, 1998: 47,48-49).

3.7.4. Nefsin Güçlerinden Doğan Hastalıkların Birleşmesiyle Çıkan Hastalıklar

Taşköprîzâde yukarıda açıklamış olduğumuz nefsin güçlerinden doğan hastalıkların birleşmesi sonucu ortaya çıkan hastalıkları hased (حسد), gıbta (غبطة), açgözlülük (طمع), kin (حقد), yalancılık (كذب), övünme (صلف) ve ara bozukluğu (نفاق) olmak üzere altı

başlıkta vermiştir. Tûsî de bu hastalıklara eserinde yer vermekle birlikte Taşköprîzâde gibi genel bir başlık altında toplamamıştır.

3.7.4.1. Hased (حسد)

Taşköprîzâde kaynağını hırs ve cahalet olarak gördüğü hased hastalığına geniş yer ayırmıştır. Hased insanın iyiliklerin hepsinin kendinde toplanmasını istemesi ve bu iyiliklerin başkalarında olmasını istememesidir. Taşköprîzâde iyiliklerin hepsinin tek bir insanda toplanabileceği durumunun imkan dahilinde olmadığını söyler. Böyle bir durumun imkanını düşünmek ise cahillikten kaynaklanır. Taşköprîzâde hased hastalığı ile hırs arasındaki ilişkiyi de açıklar. Hased ve hırs arası ilişkide Taşköprîzâde hased eden kişinin başkalarının sahip olduklarını görünce cehaletinden kaynaklanan taleplerinin gerçekleşmeyeceğini kabul edeceğini söyler. Fakat bu durumda hased eden kişide başkalarının elinde olan iyiliklerin ölüm, soygun vb. şekillerle yok olmasına dair aşırı bir hırs doğar. Taşköprîzâde cahillik ve hırs ile bağlantılı olarak açıkladığı bu hastalığın hased olduğunu belirtir (Ş.P, 1061:45a, V.E, 946:21b).

Taşköprîzâde hırsla ilgili olarak bazı alimlerin açıklamalarına yer verir. Bu alimler şehvet, gazap ve heva'nın şeytanlığa götürdüğünü söylerler. Şehvet behîmî, gazap seb'î, heva ise şeytanîdir. Bunların arasından ise hevanın en büyük afet olduğunu belirtirler. Bu sıralamada hevadan sonra gazap, daha sonra ise şehvet gelir. Şehvet, insanın kendisine olan zulmü olarak değerlendirlir. Gazap, başkalarına yapılan zulümdür. Heva ise Allah'a karşı bir zulüm olarak değerlendirilir. Hırs, insanın kendisine karşı zulmü olarak değerlendirilen şehvetin neticesi olarak kabul edilir. Cimrilikte aynı şekilde şehvetin neticesidir. Gazabın neticesi kendini beğenme (عجب) ve büyüklenmedir. Hevanın neticesi ise küfür ve bidattır. Bu altı reziletin bir araya gelmesi ise hasedi ortaya çıkarır. Hased ise kötü ahlâkın en uç noktasıdır (Ş.P, 1061:45a, V.E, 946:21b).

Taşköprîzâde hased sonucu sürekli olan bir hüznün ortaya çıktığını söyler. Allah'ın bitmez tükenmez nimetlerinin hepsini elde etmek hırsı, kişinin sadece üzülmesine sebep olmaktadır. Bu hased hastalığına sahip olan kişi ömrü boyunca bu hüznü yaşar zira amacına hiçbir zaman ulaşamaz. Taşköprîzâde hırs ve cehaletin ilacının hased ile aynı olduğunu belirtir. Çünkü her üçü birbiri ile bağlantılı olan hastalıklardır. Taşköprîzâde şerah hastalığını da hırsın bir çeşidi olarak görür. Bu hastalığa örnek olarak ise alimler

arasında ilim elde etmek konusunda ortaya çıkan hırsı gösterir (Ş.P, 1061:45b, V.E, 946:21b).

3.7.4.2. Gıbta (غبطة)

Gıbta da iyilikleri elde etmeyi istemektir. Yalnız bu hastalığın hasedden farkı gıbta eden kişinin kendisinde bulunmasını istediği iyiliklerin başkalarında da bulunuyor olmasından rahatsızlık duymamasıdır. Gıbta, uhrevî mutluluğun elde edilmesine yönelik olduğu taktirde övülen bir özellik olur. Dünyevî mutlulukların elde edilmesine yönelik olan gıpta ise hırsa dönüşebilir. Taşköprîzâde gıpta hastalığının tedavisinin hırs ile aynı olduğunu söyler (Ş.P, 1061:46a, V.E, 946:22a).

3.7.4.3. Açgözlülük (طمع)

Karşılık vermeden ve haketmeden başkalarından iyilik beklemektir. Taşköprîzâde açgözlülüğün sebeplerini yardımlaşmak konusunda oluşan hırs, tembellik ve cehalet olarak açıklar. Açgözlü olan kişinin hürriyetini kaybettiğini söyler. Bu kişiyi yaratılmışların en rezili olarak nitelendirir. Taşköprîzade talep eden ile tamah eden arasındaki farkı da belirtir. İhtiyacı olan kişinin istemesi taleptir, fakat tamah eden kişi dünyalık olanı istemek konusunda ayrıntılara dalar. Açgözlülükle elde edilen mal en değersiz olandır, açgözlü kişi ise en rezil kişidir. Taşköprîzâde açgözlülüğün ilacını çalışmak ve bedelini ödemenin hikmeti üzerinde düşünmek olarak verir. Ayrıca kişinin nasibinde olmayan değerli eşyaların peşinde olmaması, nefsin yüksek emelleri gerçekleştirmek için aklî lezzetlere yönelmesi, tevvekkül sahibi ve kendi nasibinde olanla yetinen dostlar edinmesi de açgözlülük hastalığının ilacı olarak sunulmuştur (Ş.P, 1061:46a-46b, V.E, 946:22a).

3.7.4.4. Kin (حقد)

Taşköprîzâde kini “insanın içinde gizli olan daimi bir gazap” olarak açıklar. Bu hastalığın ilacı gazab hastalığı ile aynıdır. Fakat kinin tedavisi gazaba oranla daha zordur. Taşköprîzâde bu reziletin kin besleyen ile kin duyulan arasında hakiki kardeşliğin düşünülmesi ile yok olacağını söyler. Kine sebep olan küçük problemlere takılmayı terketmekte bu hastalığın tdavisi için gereklidir (Ş.P, 1061:46a, V.E, 946:22a).

3.7.4.5. Yalancılık (كذب)

Taşköprîzâde yalancılık hastalığını "gerçeğe uygun haberleri vermek gibi bir özelliği olan düşünme gücünün doğru olmayanları haber vermesi anlamına gelen bir kötülük" olarak açıklar. Yalancılığın ortaya çıkardığı sonuçlar ise iftira, karaçalma (سعاية), lekelemedir (غمز). Taşköprîzâde yalancılığın zıddı olan doğruluğu alemin nizamı için gerekli şartlardan biri olarak görür. Dolayısıyla yalancılık nizamı bozan bir hastalıktır. Taşköprîzâde yalancılık hastalığının tedavisi için üç madde sayar. İlk olarak bu hastalığın tedavisi için azarlama yöntemi kullanılır. Herkes doğal olarak azarlanmaktan kaçınır. Bu durumda yalancı olan kişi de kendisine böyle bir muamele yapılmasını istemez dolayısı ile bu hastalıktan uzak durur. Yalancılığın ikinci ilacı ise o kişinin sözüne doğru olsa dahi itimat etmemektir. Yalancılığın üçüncü ilacı ise insanlar arasında yalan söyleyen kişinin hafife alınmasıdır. Taşköprîzâde üçüncü olarak saydığı ilacın kişiyi güzelliklere yönlendirmek için etkili olduğunu belirtir. Bu ilaç kişiyi insanın nitelikleri üzerinde düşünmeye sevk eder. Düşünmenin faziletini idrak etmesine ve onda olmayan büyük hedeflere yönlenmesine sebep olur (Ş.P, 1061:47a, V.E, 946:22a).

3.7.4.6. Övünme (صلف) ve Ara bozukluğu (نفاق)

Yalancılığa (kizb) kendini beğenmenin (ucb) eklenmesi ile övünme, övünmekten ise arabozukluğu (nifak) doğar. Yani övünme, yalancılık ve kendini beğenmenin biraraya gelmesi ile ortaya çıkan bir hastalıktır. Taşköprîzâde bu hastalığı açıklarken *"o yaptıklarına sevinen ve yapmadıkları işle övünmeyi seven kimseleri de sakın azaptan kurtulmuş sanma"*(Âl-i İmrân, 3/188) ayetine yer verir (Ş.P, 1061:47a, V.E, 946:22b).

İnsanlar hakkındaki düşüncelerini önemli bir nasihat görünümünde, onlara olan düşmanlık ve muhalefetini gizlemeden ortaya koymak ise nifaktır. Eğer onlara olan düşmanlık ve muhalefetini gizlerse bu durumda riya olur (Ş.P, 1061:46a, V.E, 946:22b).

SONUÇ

Tezimizin inceleme konusu olan *Şerhü Ahlâk-ı Adudiyye* adlı eser Osmanlı döneminde yazılmış bir ahlâk risalesidir. Eser sistemi ve ahlâk ilmini ele alış yöntemi itibariyle İslam ahlâk teorileri içinden felsefî ahlâk çizgisinde olduğu kabul edilen eserlerle benzerlik göstermektedir. Miskeveyh'in *Tehzibu'l Ahlâk*, Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*, Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî* adlı müstakil ahlâk eserleri felsefî ahlâk içinde değerlendirilenler arasındadır. Taşköprîzâde'nin tezimizin konusunu oluşturan eseri ise felsefî ahlâk çizgisinin Osmanlı dönemindeki sürekliliğini göstermektedir.

İncelediğimiz eserin giriş kısmında ahlâk ilminin meselelerini ele alan bir risale yazmak istediğini belirten Taşköprîzâde bu eser ile ilim ve ameli bir araya getirmek amacında olduğunu belirtir. Taşköprîzâde bu risalenin "akıl" ve "nakil" ile güçlendirilmiş bir eser olduğunu söyler. Eflâtun ve Aristo'nun eserlerinin tercüme edilmesi ile ortaya çıkan felsefi ahlâk teorisi, düşünme, gazap ve şehvet olmak üzere üçlü nefs anlayışı üzerine inşa edilmiştir. Nefsin bu güçlerinden doğan hikmet, şecaat, iffet ve adalet faziletleri, bu faziletlerin iki rezilet arasında itidal olarak kabul edilmesi felsefî ahlâkın diğer özellikleridir. Taşköprîzâde bu eserini felsefî ahlâk çizgisinde temellendirmek suretiyle "Akıl" ile güçlendirmiştir. Eser aynı zamanda ayet, hadîs ve İslam büyüklerinin –özellikle Hz. Ali- sözleri ile de desteklenmiştir.

Taşköprîzâde'nin şerhi, Adudiddîn Îcî'nin muhtasar ahlâk risalesinin Osmanlı'da tanınmasına ve meşhur olmasına sebep olmuştur. Zira Adudiddîn Îcî'nin ahlâk risalesine yazılan şerhlerin kronolojik sıralamasına baktığımız zaman bu şerhlerin Taşköprîzâde'den sonra yazılmış oldukları dikkati çeker.

Ahlak ilminin meselelerini açıklayan bir risale yazmak düşüncesinde olan Taşköprîzâde'nin şerh etmek için neden Adudiddîn Îcî'nin risalesini seçtiği sorusu önemlidir. Taşköprîzâde eserinde Îcî'nin risalesinin ahlâk ilminin temel problemlerini ortaya koyduğunu kendisinin ise risalede kapalı olan hususları açıklamaya çalıştığını belirtir. Yani Taşköprîzâde'nin bu kısa ahlâk risalesini şerh etmek için seçmesi onun esere olan katkısını arttırma imkanı sağlamıştır. Ayrıca Adudiddîn Îcî'nin eserlerinin Osmanlı medreselerinde asırlarca okutulmuş ve çokça şerh edilmiş olması (bu eserlere *Mevâkıf* ve *el-Akâ'idü'l-Adudiyye* örnek teşkil eder) Taşköprîzâde'nin bu tercihinde

etkili bir sebep olarak düşünülebilir. Takip ettiği metod ve bu metod doğrultusunda verdiği eserler Adudiddîn Îcî'nin Osmanlı uleması tarafından ideal alim modeli olarak görülmesine sebep olmuştur. Belirttiğimiz bu sebepler Taşköprîzade'nin şerh etmek için neden Adudiddîn Îcî'nin eserini seçtiği sorusunu kısmen karşılamaktadır. Taşköprîzâde bu şerhinde kapalı olan muhtasar ifadeleri açıklamış, ayet, hadis, şiir ve İslam büyüklerinin sözleri ile zenginleştirerek konuları ve kavramları daha anlaşılır kılmaya çalışmıştır.

Taşköprîzâde İslâm ahlâk geleneğini sistemli bir şekilde yansıtan Miskeveyh'in *Tehzîbu'l-ahlâk*'ı, Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî'*si gibi müstakil ahlâk eserlerinde olduğu gibi esernin başında ahlâk ilminin konusunu açıklar. Bu eserlerden farklı olarak Taşköprîzâde ahlâk ilminin tanımı ve gayesini de bu ilmin konusunu açıklarken verir. ahlâk ilminin tanımını "iyi huyları kazanmak ve kötü huyları yok etmek için iyi ve kötü huyları bilmek" olarak veren Taşköprîzâde yapmış olduğu ahlâk tanımı ile bağlantılı olarak eserde nefs konusundan ziyade faziletler ve reziletler üzerinde durur. Miskeveyh, Tûsî ve Devvânî bu ilmin konusunu açıklarken vurguyu nefs üzerine yapmış olmalarına rağmen, Taşköprîzâde vurguyu insanın huylarına kaydırır. Taşköprîzâde'nin ahlâk ilminin amacını, peygamberlerin gönderiliş sebebi ile ilişkilendirerek açıklaması onu seleflerinden ayırır. Ahlâk ilminin amacını açıklarken peygamberlerin gönderiliş sebeplerine yapmış olduğu bu vurgu onun eseri yazma amacıyla da örtüşmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi o bu şerhinde akıl ve nakil ile güçlendirilerek ortaya koyduğu eserin ilim ve ameli bir araya getirmek gibi bir özellik taşımasını amaçladığını belirtmiştir. Ayrıca Taşköprîzâde'nin ahlâk ilminin tanımı, konusu ve amacına yer vermesi onun esere katkısıdır. Zira Îcî metninde bu açıklamalar bulunmamaktadır.

Taşköprîzâde eserinde ahlâk ilminin ilimler sınıflandırması içindeki yerini belirlemiştir. Biz bu çalışmamızda konuyu İslam felsefesindeki köklerini de vererek açıkladık. Ahlâk ilminin yerinin değerlendirilmesinde İslâm filozoflarının tavrını iki ana grupta toplamak mümkündür. Birincisini Fârâbî'nin tasnifî oluştururken, ikincisini İbn Sînâ, Gazzâli ve diğer ahlâk filozoflarının tasnifî oluşturur. Taşköprîzâde Fârâbî gibi ahlâk ilmini siyaset başlığında değerlendirmekten ziyade bu ilmi İbn Sînâ, Gazzâli ve diğer İslâm ahlâk filozoflarının çizgisini takip ederek amelî felsefe başlığı altında belirler. Îcî metninde geçmeyen bu konu Taşköprîzâde'nin esere olan katkısıdır. Taşköprîzâde İbn Sînâ,

Gazzâli, Tûsî ve Devvânî gibi ilim ve ameli içine alan bir felsefe tanımı yapar. Daha sonra felsefeyi teorik ve pratik şeklinde sınıflandırır. Ahlâk ilmini ise pratik felsefe içinde değerlendirir. Taşköprîzâde'nin Îcî'nin metnini takiben pratik felsefeyi teorik ve pratik şeklinde ikiye ayırması onun şerhini ahlâk ilmine dair yazılmış mustakil eserlerden farklılaştırır. Tûsî ve Devvânî'nin eserlerinde ahlâk ilmi, ev idaresi ve siyaset şeklinde bölümlendirilen pratik felsefe, Taşköprîzâde'nin eserinde nazari, amelî, ev idaresi ve siyaset şeklinde bölümlenmiştir.

Taşköprîzâde eserin teorik kısmını oluşturan birinci makalesinin başında ahlâk ilminin hal, huy, meleke gibi temel kavramlarını açıklar. O'nun bu kavramlarla ilgili açıklamaları genel itibariyle İslam ahlâk filozoflarının açıklamalarının tekrarı niteliğindedir. Taşköprîzâde burada huyun doğuştan ve tekrarla kazanılmış olma özellikleri üzerinde durur. Eserde bu kavramlar üzerine yaptığı değerlendirmeler sonucunda ahlâkın değişimi meselesini ele alır. Taşköprîzâde de ahlâkın değişimi konusunda selefleri gibi huyu tamamen bedenden kaynaklanan mizaca atfetmeyerek ahlâkın değişiminin imkanına vurgu yapar. Bu değişimin mizacın etkisi ile hızlı veya yavaş gerçekleştiğini söyler. Taşköprîzâde ahlâkın değişiminde etkili olan faktörler arasında ise Îcî metninde yer alan "alışkanlık" ve "şeriat"ı sayar. Huyu mizaca atfetmemekle birlikte mizaçtan kaynaklanan yani doğuştan var olan tabiî huylardan da bahseder. Bu ise onun doğuştan varolan fazilet ve rezi̇letleri kabul ettiği anlamına gelmektedir.

Felsefî ahlâk çizgisinde yazılmış ahlâk eserlerinin ayırıcı özelliklerinden olan rasyonel psikoloji ile ilgili açıklamalara Taşköprîzâde'nin de şerhinde yer verdiği görülür. Eserinin teorik kısmında (birinci makale) ele aldığı nefs konusu, ahlâk anlayışının teorik temelini oluşturmaktadır. Nefsi diğer İslam ahlâk filozofları gibi manevi bir cevher olarak tanımlayan Taşköprîzâde'nin nefs tanımı onun bu konuda İbn Sînâ çizgisinde olduğunu gösterir. Nefsin güçleri konusunda Eflâtun'un etkisinde kalan İslam ahlâk filozofları gibi Taşköprîzâde'nin de konuyla ilgili açıklamaları bu çizgideki sürekliliği devam ettirir. Taşköprîzâde'nin eserde nefs konusuna yer ayırmakla birlikte diğer ahlâk filozofları gibi bu konuyu ayrıntılı bir şekilde ele almadığı görülür. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu durum Taşköprîzâde'nin ahlâk ilmine dair yaptığı tanım ile ilgilidir.

Taşköprîzâde'de düşünme gücünün görevi ve itidalinin hikmet olduğuna dair açıklamaları seleflerinde olduğu gibi geçse de bu gücün ifrat ve tefriti ile ilgili açıklamaları onu farklılaştırmaktadır. O bu gücün ifratını kurnazlık ve sefihlik olarak verir. Taşköprîzâde Tûsî'nin düşünme gücünün nitelik kötülüğü olarak açıkladığı reziletleri de bu gücün ifratı içerisinde değerlendirir. Taşköprîzâde düşünme gücünün itidali elde edemeyip ifrat olan kunazlık ve sefihlik reziletleri içerisinde olması halinde, kesin bilgi (yakînîyyat) olarak gördülen kıyasın cedel, münazara ve safsata ile elde edilen bilgi değerini taşıdığını söyler. Taşköprîzâde kurnazlık (جربزة) ve sefihlik (سفه) reziletlerinin pratik güç tarafından kullanılması halinde kötü isteklere vesile olacağını, bu durumda ise kehanet, sihirbazlık ve iksire denk düşeceğini söyler. Bu gücün tefritinde ise Taşköprîzâde üç rezilet belirler. Bunlar ise cahillik, kalın kafalılık, ahmaklık, saflıktır. Taşköprîzâde bunlardan ahmaklık ve saflığın doğuştan olduğu yorumunu yapar.

Taşköprîzâde'nin nefsin güçleri için belirlediği bu ifrat ve tefritlerin cahil halk tarafından bazen yanlış anlaşıldığına dair açıklamaları da eseri farklılaştıran konulardan biridir. Cahil halkın düşünme gücünün ifrat tarafını yani kurnazlığı fazilet olarak algıladığını, kurnazlıkla elde edilen bilginin ilahi güç ile kazanılmış bir bilgi olarak değerlendirildiğini söyleyerek bu tehlikeli duruma karşı halkı uyarır. Ona göre ilahi bilgi (kuvve-i kudsiyye) teorik bilgiye tekabül etmektedir ve ancak burhan metodu ile elde edilebilir.

Taşköprîzâde teorik akıl gücünün de itidalde olması gerektiğine dair açıklamalarda bulunur. Bu gücün tefritini anlayışı kıt olmak (بليد), ifratını ise keskin zekalılık (حديد) olarak belirler. Teorik akıl gücü Tûsî ve Devvânî'de de sınırlandırılmış olmakla birlikte bu güce dair ifrat ve tefriti anlayışı kıt olmak (بليد) ve keskin zekalılık (حديد) şeklinde Taşköprîzâde isimlendirmiştir.

Taşköprîzâde ahlâk felsefesinin önemli kavramlarından olan yetkinlik, iyilik (hayr) ve mutluluk (saadet) kavramlarını fazilet ile bağlantılı olarak ele alır. Miskeveyh ve Tûsî'nin ahlâk eserleri ile karşılaştırdığımız zaman Taşköprîzâde'nin bu kavramlarla ilgili açıklamalarında farklılaştığını görüyoruz.

Taşköprîzâde insanın hakikatinin nefs ve bedenden mürekkep olduğunu kabul eden filozof ve peygamberlerin insanın mutluluğa ulaşması için gerekli gördükleri şartları

açıklar. Taşköprîzâde'nin insanın mutluluğa ulaşması için her iki grubun görüşlerini de önemsediğini söyleyebiliriz. Çünkü o bir taraftan insanların birlikte yaşamaları için gerekli olan nizamın sağlanması konusunda peygamberlerin şeriatlerinin mutluluğa ulaşmak için önemli olduğunu söylerken, diğer taraftan da insanın ulvî alemin mertebelerine faziletleri elde etmekle yükselebileceğini ve böylece yetkinliğe ulaşabileceğini düşünür. Taşköprîzâde'nin insanın nefs ve bedenden mürekkep bir varlık olduğunu açıklaması, ilimleri ruhanî ve bedenî şeklinde iki kısımda sınıflandırması onun maddi olanı önemsediği fakat mutluluk (saadet) anlayışını da sadece maddi olan üzerine inşa etmediği kanaatine bizi götürmektedir. Taşköprîzâde maddi olanı gerçek mutluluğa ulaşmak için bir araç olarak görür.

İlim ve amel dengesi doğrultusunda insanın mutluluğunu mümkün gören Taşköprîzâde düşünen nefsin hikmet ile ulaştığı kemal derecelerini ise daha çok mutasavvıflar tarafından ifade edilen ve aralarında hiyerarşi olan ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakke'l-yakîn mertebelerinde görür. İlme'l-yakîn mertebesini teorik güç ile elde edilen bir mertebe olarak değerlendiren Taşköprîzâde bundan sonra gelen ayne'l-yakîn ve hakke'l-yakîn dereceleriyle ilgili de geniş açıklamalarda bulunur. İlme'l-yakîn derecesine ulaşanları seçkin alimler ve kabul görmüş hakimler olarak isimlendirir. Ayne'l-yakîn mertebesindekiler kendi içlerinde sosyal hayatın düzenlenmesi ile ilgili olup olmamaları bağlamında ikiye ayrılmışlardır. Birinci gruptakiler toplumun düzeni ile ilgilenmeyen evliyalar, mutasavvıflar, müteellih filozoflar ve deli görünümünde olan akıllılardır. İkinci gruptakiler ise toplumun düzenlenmesinde büyük rol oynayan, sosyal fonksiyonları olan nebîler ve imamlardır. Hiyerarşik sıralamanın en üstünü oluşturan hakke'l-yakîn mertebesinde olanlar ise vahdet ehli olarak isimlendirilmişlerdir.

Taşköprîzâde nefsin düşünme, gazap ve şehvet güçlerinden türettiği hikmet, iffet ve şecaat faziletlerini Aristo gibi iki reziletin ortası olarak değerlendirir. Fazileti itidal kavramı ile de karşılayan Taşköprîzâde bahsettiği itidalin şer'i akıl tarafından belirlendiğini söyler. Ahlâkın temeli olarak nitelendirdiği bu üç faziletin ifrat ve tefritini belirleyen Taşköprîzâde adalet fazileti için ifrat ve tefrit belirlemez. Temelde üç fazilet ve altı rezilet belirleyen Taşköprîzâde bunların sayıları ile ilgili açıklamalarında Miskeveyh, Tûsî ve Devvânî'den ayrılır.

Taşköprîzâde eserin teorik kısmında hikmet, iffet, şecaat ve adaletten doğan faziletleri de açıklar. Îcî metninde de yer alan faziletlerin alt dalları konusunda Taşköprîzâde Îcî'yi takip etse de kendisi de konu ile ilgili katkılarda bulunur. Taşköprîzâde her bir faziletin açıklamasında ayetleri, hadîsleri ve İslâm büyüklerinin özellikle Hz. Ali'nin sözlerini kullanır. Ayrıca Taşköprîzâde iffet ve şecaatin alt dallarının her iki aşırı ucunu belirlemekle Miskeveyh ve Tûsî'den de farklılaşır.

Taşköprîzâde hikmet faziletinin alt dalları arasında olan yedi faziletin tanımlarını selefleri gibi yapmakla birlikte her bir fazilete dair geniş açıklamalarda bulunur. Taşköprîzâde saydığı faziletlerin tanımlarında geçen kavramlar arasında karışıklığın ortaya çıkmaması için bunları açıklamış ve farklılıklarını vermeye çalışmıştır. Zihin açıklığı faziletinde "zihin" ve "akıl" kavramları, çabuk anlama faziletinde "anlama" kavramı ile ilgili açıklamaları buna örnek olarak gösterilebilir. Zihin açıklığı, çabuk anlama, zeka ve güzel düşünme faziletlerinden hangi faziletin hangisini kapsadığına dair yaptığı açıklamalarda bunların farklılığını ortaya çıkarmak adına bir değerlendirmedir.

Taşköprîzâde şecaatin alt dalları konusunda faziletleri tanımlarken Miskeveyh ve Tûsî'den farklılaşmaz. Taşköprîzâde'nin şecaatin alt dallarının her birinin ifrat ve tefritlerini belirlemesi esere olan katkısıdır. Taşköprîzâde ayrıca bu faziletler arasında ki benzerliğe de dikkat çeker. İstikrarlı olmak faziletinin sabrın üçüncü şubesi sayılması, tevâzû faziletinin nefs olgunluğunun bir bölümü olarak değerlendirilmesi, hamiyyet faziletinin şehâmet ile ilgisinin ifade edilmesi, incelik (رقة) ve şecaat arasındaki farkın ortaya konulması buna örnek teşkil eder. Taşköprîzâde şecaatin alt dallarını açıklarken Îcî metnindeki sıralamayı takip etmekle birlikte kendisi de faziletlerin sayısı noktasında katkıda bulunur. O Îcî metninde yer almadığı halde "affetmek" faziletini de şecaatin bir dalı olarak verir.

Taşköprîzâde iffet faziletinin alt dallarını açıklarken bazı faziletlerin tanımını Miskeveyh ve Tûsî'de geçtiği şekliyle vermiştir. Taşköprîzâde şecaatte olduğu gibi iffetin altında saydığı faziletlerinde her birinin ifrat ve tefritini belirlemiştir. Taşköprîzâde'nin iffetin altında saydığı faziletleri üç grupta toplayabiliriz. Bedenle ilgili istekler konusunda itidali ifade eden "hayâ" ve "sabır" faziletleri. Mal elde etmek isteği ile ilgili olan "arzuları dizginleme (دعة)", "nezâhet", "kanaat" ve "cömertlik (سخاء)"

faziletleri. Yaşamı daha güzel kılan ve kişiyi olgunlaştıran faziletler olarak ise “vakar”, “kibarlık (رفق)”, “güzel yol (حسن السمت)”, “vera’” ve “düzen (انتظام)” faziletleri. Ayrıca Taşköprîzâde’nin iffet faziletinin alt dallarında hayâ, kibarlık, güzel yol, vera’ faziletlerinin açıklamasında sırası ile şeriat, akıl ve örfe vurgu yapması da onu seleflerinden ayırmaktadır. Taşköprîzâde cömertlik fazileti ile ilgili açıklamalarında ise İslam ahlâk filozoflarının açıklamalarını takip etse de “bazı alimler” ifadesi ile kastettiği sûfilerin cömertlik faziletinin alt dalları ile ilgili açıklamalarına da yer vermiştir.

Taşköprîzâde adaletin alt dallarını oluşturan faziletleri tanımlarken Miskeveyh ve Tûsî’den çok fazla farklılaşmamıştır. Fakat bu saydığı faziletlerin bazıları ile ilgili daha geniş açıklamalara yer vermiştir. Bunlara “tevekkül” ve “ibadet” faziletleri örnek olarak verilebilir. Taşköprîzâde’nin tevekkül ve ibadet faziletlerine dair geniş açıklamalarda bulunmasını yaşadığı dönemde gördüğü eksiklikler bağlamında yaptığı vurgu olarak değerlendirebiliriz. Ayrıca Taşköprîzâde “arabuluculuk” ve “rıza” gibi Miskeveyh ve Tûsî’de yer almayan faziletleri de açıklamıştır. Taşköprîzâde şecaat ve iffette olduğu gibi adaletin altında saydığı faziletlerin ifrat ve tefritlerini açıklamaz.

Taşköprîzâde eserin amelî ahlâkı konu alan ikinci makalesinde kazanılan ve tabiî olarak var olan faziletleri koruma yollarını açıklar. Taşköprîzâde bu konuda Îcî’nin metninde dört madde olarak geçen arkadaş seçimine dikkat etmek, teorik veya pratik olan yararlı işlerle meşgul olmak, sebepsiz yere tembellik yapan nefsi ağır fiziki işlerde çalıştırmak, hataları görüp söyleyen dostlar edinmek ilkeleri ile ilgili açıklamalarda bulunur. Taşköprîzâde’nin konu ile ilgili açıklamalarında ise Miskeveyh ve Tûsî’nin açıklamalarının etkileri görülür.

Faziletleri keyfiyyet açısından değerlendiren Taşköprîzâde hikmet, iffet ve şecaat faziletlerini kemmiyyet açısından da değerlendirir. Taşköprîzâde keyfiyyet açısından ele aldığı faziletleri hem faziletlere benzeyen reziletler hem de keyfiyyet kötülüğü (ردآءة الكيفية) olarak verir. Taşköprîzâde’nin bu başlık altında ele aldığı konular Devvânî ve Tûsî’de faziletlere benzeyen reziletler olarak geçer. Yani her iki filozofta Taşköprîzâde’de olduğu gibi keyfiyyet kötülüğü ile faziletlere benzeyen reziletler aynı anlamları içermemektedir. Taşköprîzâde’nin reziletlerle ilgili bu değerlendirmesi ise onu seleflerinden ayıran bir yaklaşımdır.

Taşköprîzâde eserinin ameli ahlâkla ilgili olan kısmında ruhanî hastalıklar ve tedavi yöntemlerinden bahseder. Ruhanî hastalıklarla reziletlerin aynı anlama geldiğini belirtir. Fakat daha sonraki açıklamalarından ruhanî hastalıkların tedavisi daha zor ve hatta bazı alimler tarafından tedavisi mümkün olmayan durumları karşıladığı anlaşılmaktadır. Îcî'nin metninde de yer alan bu ruhanî hastalıkları Taşköprîzâde'nin menşeleri itibariyle sınıflandırarak vermesi onun esere olan katkısıdır. Ruhanî hastalıkları (ağır cüzi hastalıklar) keyfiyyet ve kemmiyyet açısından değerlendiren Taşköprîzâde düşünme gücünden çıkan cüzî hastalıkları kafa karışıklığı (حيرة), bilgisizlik (الجهل البسيط) ve mürekkep cehalet (الجهل المركب), gazap gücünden çıkan cüzî hastalıkları gazap (غضب), korku (جبن) ve endişe (خوف), şehvet gücünden çıkan cüzî hastalıkları ise hırs (حرص), tembellik (بطالة) ve üzüntü (خزن) olarak verir. Tûsî ve Devvânî'de de yer alan hastalıklarla ilgili bu sınıflandırmada Taşköprîzâde şehvet gücünden çıkan hastalıklar konusunda farklılık gösterir. Şehvet gücünden çıkan hastalıklar Tûsî ve Devvânî'de aşırı şehvet, tembellik, hüzün ve hased olarak geçerken Taşköprîzâde bu güçten çıkan hastalıkları hırs, tembellik ve hüzün başlıkları altında toplamıştır. Hased hastalığını ise saydığımız ruhanî hastalıkların biraraya gelmesi ile ortaya çıkan hastalıklar arasında sayar.

Ruhanî hastalıkların tedavi yöntemlerinin tıp ilminde kullanılan tedavi yöntemleri ile bir benzerlik kurularak verilmesi geleneğini Taşköprîzâde de davam ettirir. Bu konuda Taşköprîzâde Îcî metninde geçen tedavi yöntemleri ile ilgili açıklamalarda bulunur. Bunlar; rezilete fazilet ile karşılık vermek, nefsi azarlama, rezilete rezilet ile karşılık vermek, ağır bir riyazete girişmek olarak verilmiştir. Taşköprîzâde bu yöntemlere dair açıklamalarında ise seleflerinden farklılaşmaz.

Sonuç itibariyle bu şerhinde ilim ve amel dengesinin nasıl kurulacağını açıklamak amacını hedefleyen Taşköprîzâde akıl ve nakil doğrultusunda bunu yapmaya çalışmıştır. Bu şerh ahlak konusunu ele alış tarzı itibariyle felsefî ahlak geleneğinin içindedir ve bu geleneğin Osmanlı dönemindeki sürekliliğini göstermektedir. Taşköprizade'nin bu eserinde ahlak ilminin teorik kısmı olarak değerlendirilen nefs konusu üzerinde çok fazla durmayıp daha ziyade faziletler konusunda açıklamalarda bulunması onu Miskeveyh, Tûsî ve Devvânî'nin mustakil ahlak eserlerinden farklılaştırmıştır. Bu şerh Adudiddin Îcî'nin muhtasar ahlâk risalesinin Osmanlı'da

tanınmasına vesile olmuş ve Taşköprîzâde'den sonra başta Müneccimbaşı Ahmet Dede olmak üzere birçok alim tarafından şerh edilmiştir. Bunlar içerisinden Mehmet Emin İstanbûlî'nin *Melzemetü'l Ahlâk* ismini verdiği Osmanlıca şerhinde Taşköprizade'nin eserinin etkileri açık bir şekilde hissedilmektedir. Taşköprîzâde'nin *Şerhü Ahlâk-ı Adudiyye* adlı eserini konu alan bu çalışmamızın İslam ahlâk felsefesi alanında yapılan çalışmalara küçük bir katkı olarak değerlendirilmesini umuyoruz.

KAYNAKLAR

ANAY, Harun (1994), **Celaleddin Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi,** basılmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

ARİSTOTELES (1998), **Nikhomakos'a Etik**, Çev., Saffet Babür, Ayraç Yayınları, Ankara

ARKAN, Atilla (2006), **İbn Rüşd Psikolojisi**, İz Yayıncılık, İstanbul

ATAY, Hüseyin (1983), **Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi**, Dergah Yayınları, İstanbul

AYVERDİ, İlhan (2005), **Misalli Büyük Türkçe Sözlük,** kubbbealtı neşriyat, Cilt 3, İstanbul

BAĞDADİ, İsmail Paşa (1901), **Hediyyetü'l-Ârifîn Esma-u Müellifîn Âsâr-u Musannifîn,** Cilt 2.

BROCKELMAN (1993), **Târîhu'l Edebü'l Arabî**, Çev., Yakub Bekr, Abdülhalim en-Neccâr, Cilt 10, el Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, Kahire

DURUSOY, Ali (1993), **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Kainattaki Yeri**, İFAV, İstanbul

EFLÂTUN (1985), **Devlet,** Çev., Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimboz, Remzi Kitabevi, İstanbul

EMİROĞLU, İbrahim (2004), **Klasik Mantığa Giriş,** Elis Yayınları, Ankara

ERDEM, Hüsamettin (1989), "Ahlâk-ı Adudiyye" **Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi**, Cilt 2, İstanbul

EŞ-ŞA'RÂNÎ, Abdulvehhâb (2006), **Kibrît-i Ahmer (Fütûhât-ı Mekkiyye'den Seçmeler),** Çev., Hasan Fehmi Kumanlıoğlu, İzmir İlahiyat Vakfı, İzmir

FAHRİ, Macit, (2004), **İslam ahlâk Teorileri**, Çev., Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul

FÂRÂBÎ (1999), **Mutluluğun Kazanılması (Tahsilu's-Saâde),** Çev., Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara

FÂRÂBÎ, (1997), **el-Medinetü'l-Fazıla (İdeal Devlet)**, Çev., Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, İstanbul

GAZÂLÎ (1972), **İhyâ'u-Ulûmiddîn**, Çev., Ali Arslan, Cilt 6, Yaylacık Matbaası, İstanbul

GAZZÂLÎ (1973), **Mizanü'l-Amel**, Mektebetü'l-cündi, Kahire

İBN MİSKEVEYH (1983), **Ahlâkı Olgunlaştırma,** Çev., Abdülkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihad Tunç, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara

İBN SÎNÂ (2004), **Metafizik,** Çev., Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, Cilt 2

İBN SÎNÂ (2006), **Kitâbu'ş-Şifa (Mantığa giriş),** Çev., Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul

İBNÜ'L-İMAD (1993), **Şeceratü'z-Zeheb fi İhbari men Zeheb**, Cilt 10

İHSANOĞLU, Ekmeleddin (2003), "Osmanlı İmparatorluğunda Eğitim", Editör: İNALCIK, H. ve R. Tem, **Osmanlı uygarlığı,** Türkiye Cumhuriyeti Kültür Bakanlığı, İstanbul, Cilt 2, s. 344-385

KATİP ÇELEBİ (1941), **Keşfü'z-zünun**, Cilt 2, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara

KİNDÎ (1998), **el-Hîle lî-def'i'l-ahzân (Üzüntüden Kurtulma Yolları)**, Çev., Mustafa Çağrıcı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul

KUŞEYRİ, (1978), **Risalei Kuşeyri**, Çev., Ali Arslan, İstanbul

KUTLUER, İlhan (1989), **İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü,** basılmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul

KUTLUER, İlhan (1993), "Câlînûs", **Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi**, Cilt 7, İstanbul

MECDÎ (1853), **Tercüme-i Şekaik-i Numaniyye,** İstanbul

NASR, Seyyid Hüseyin (2003), **Üç Müslüman Bilge,** Çev., Ali Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul

NEVİZÂDE ATÂÎ (1989), **Hadâiku'l-Hakaik fi Tekmileti'ş-Şakaik,** Çağrı yayınları,

OCAK, Ahmet Yaşar (1998), "Düşünce Hayatı (XIV.-XVII. Yüzyıllar)", Editör: İHSANOĞLU, E., **Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi,** Cilt 2

OCAK, Ahmet Yaşar (1998), **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler,** Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul

OKTAY, Ayşe Sıdıka (2005), **Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî,** İz yayıncılık, İstanbul

SÜREYYA, Mehmet, (1893), **Sicilli Osmanî**, Matbaâ-ı Amire, Cilt 5, İstanbul

ŞEMSEDDİN SAMİ (1996), **Kamusu'l-Âlâm**, Cilt 6, Kaşgar Neşriyat, Ankara

TAŞKÖPRÎZÂDE (1968), **Miftahu's-Saâde ve Misbahü's-siyâde,** Darü'l-kütübi'l-Hadis, Kahire

TAŞKÖPRÎZÂDE (1985), **Şekâiku'n-Numaniyye fi Ulemai Devleti'l-Osmaniyye**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

TÛSÎ, Nasîruddin (2007), **Ahlâk-ı Nâsırî**, Çev., Anar Gafarov, Zaur Şükürov, Litera Yayıncılık, İstanbul

UĞUR, Ali (1980), **Taşköprîzâde Ahmed İsamuddin Ebu'l-Hayr Efendi: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve İlmi Görüşleri,** basılmamış doçentlik tezi, Atatürk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

EK-1

شرح اخلاق عضدية

[1]بسم الله الرحمن الرحيم. لله درّ كتاب تشيم من مطالع صفحاته محامد الملك الخلاق. و شكر الله شكر لسان تقطر زلاله من جنان ارباب الاذواق. و سقيا لقلم ينفث من اسنانه الصلوة و السلام على متمم مكارم الاخلاق. و على آله و اصحابه الناصبين الوية الولاية في الآفاق. ما اخضّرت الاشجار با لاوراق. و ابيضّت الاسحار بالاشراق.

امّا بعد فلما كان الوصول الى السعادة الكبرى في النشاءة الاولى و الاخرى منوطا بتحلية الظاهر بالتكاليف و المشاق. و تخلية الباطن عن رذائل الاخلاق. و كان احوال التكاليف الظاهرة ممّا كثرت فيه التصانيف الباهرة و صارت علوم الاخلاق. ممّا اوجز فيه المهرة و الحذاق. اردت ان اسرّح معانيه الى بقعة البيان. و اشرح بدايع اسرار بقدر الامكان. مؤيدا لما يقتضيه العقل الصريح. بما يرتضيه النقل الصحيح ليكون مجمعا للبحرين. و ملتقى للنهرين. و واردا على منتهي السؤل و الامل. و جامعا لخلاصة العلم و العمل. و حينما قصدت اخذ عنان الاقلام. و صرفه نحو تحبير ديباجة الكلام ملفّقا في هذا العلم بين متونه و حواشيه. بحيث يقول الناظرون لله درّ و اشيه صادفت في خزانة الازمان. رسالة نسجت عليها عناكب النسيان. و وسمها تقاعد همم الرجال بسمة الاهمال و الاغفال. مع انها يستحق ان يشتهر في مشارق الارض و مغاربها. و يصعد الى سنام العناية و غاربها. و يبلغ في المساند المعظمة من القبول و يسير في الاعصار مسير الصبا و القبول. و قد صنّفها الامام الهمام و الفاضل القمقام منقح اشتات العلوم و المعارف. و مفتح مغلقات المتون لكل عارف. لم يوزن شانه باحد الاّ و قد رجحه في الفضائل. و قد انسي الاناسيّ ذكري افاضل الاوائل. لم ينظر اليه احد شزرا الاّ و هو على فعله متنذم و من سير مقدار فضله ندم على ان يقول الفضل للمتقدّم. و من شاهد تصانيفه شهد بانه البحر الزاخر. و قال اصدق كلمة قالها الشاعر كم ترك الاوّل للاخر. وها هو العالم العامل و الفاضل الكامل. ملخّص فوائد المعاني و البيان. مبرز جواهر الكلام في مواقف الاذهان. الواصل في حلّ مشكلات الاصول. غاية الامل و منتهى السؤل. المعتضد بحبل الله المتين. مولانا عضد الملة و الدين روّح الله روحه و اعظم فتوحه. و هو رحمه الله قد ادرج في عدة من الاوراق. اصول مسائل علم الاخلاق. و لمّا تبينت فيها نوعا من الايجاز و نبذا من الاغلاق. اردت تفريع ما فيها من الاصول و تقييد ما فيها من الاطلاق. فشرّحها شرحا مؤيدا

[1] ظ/1

بالنصوص و النقول. و ما ورد في السنة المستفيضة و الاثر المقبول. [1]فصار الشرح غرة في جبين الدهر. و درّة في اكليل العصر. اللهم كما وفّقتنا لايضاح هذه الاوراق. يسّر لنا التخلق بمكارم الاخلاق و اجعلنا فائزين بالسعادتين في نشأتي الاولى و الاخرة و جائزين بالدولين من الاعمال الزاهرة و الاخلاق الفاخرة انك انت الوهّاب عليك التوكلت و اليك المآب. قال المولى المصنف اكرمه الله المنان في اعلى درجات الجنان.

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله على نواله و الصلوة على نبيه محمد و آله يتمنا بذكر اسمه العالي وحمده المتوالي. و تبركا بالصلوة و السلام على سيد الانام و آله الكرام و بعد اي بعد التسمية و الحمدلة و التصلية فهذا مختصر اي كتاب معتبر فيه عن المعاني الجليلة بالالفاظ القليلة. فان اراد بالمختصر النقوش الدالّة على الالفاظ فالمشار اليه هو الموجود في الاعيان و ان اراد به الالفاظ التي هى من الاعراض الغير القارة الا في الخيال يكون اشارة الى الموجود في الاذهان اللهم الا ان يطلق الخارج على خارج النفس دون القوى المدركة هذا كله على تقدير تأخر الخطبة و امّا على تقدير تقدمها كما هو الظهر المتبادر ههنا بل في غيره ايضا فالاشارة الى ما في الخيال البتة.

ثم ان المصنف اشار بقوله في بيان علم الاخلاق الى اسم الفن باعتبار المعني اللقبي. و نبه به الى تعريفه و موضوعه باعتبار المعنى الاضافي لان تعريفه معرفة الاخلاق الحميدة و الذميمة ليكتسب الاولى و يترك الثانية. و موضوعه الاخلاق الانسانية من حيث تبديل الذميمة منها بالحميدة و غايته تكميل النفس الناطقة بالسعادات الفاخرة في داري الدنيا و الاخرة بل ليس المقصود من بعثة الرسل و الانبياء بعد تحصيل اليقين في العقايد الا تهذيب الاخلاق كما قال عليه الصلوة و السلام بعثت لاتمم مكارم الاخلاق. و مرتبته هى المشار اليها بالوحي الناطق على لسان النبي الصادق. حيث امر جميع الرسل و الانبياء بهذا العلم منها قوله الله حكاية عن ابراهيم عليه السلام "*ربّ هب لي حكما و الحقني بالصالحين*"[2]. و الاوّل تكميل القوة النظرية و الثانية تكميل القوة العمليّة و منها قوله عز و جل خطابا لموسى عليه السلام" *انني انا الله لا آله الا انا فاعبدني و اقم الصلوة لذكري*"[3]. فاوّل الاية اشارة الى تكميل القوّة النظرية و اخرها الى تكميل القوة العملية و منها قوله سبحانه و تعالى حكاية عن عسى عليه السلام "*انّي عبد الله اتاني الكتاب و جعلني نبيا و جعلني مباركا اينما كنت و اوصاني بالصلوة و الزكوة ما دمتُ حيا*"[4] و لا يخفى ما في هذه الاية ايضا من الاشارة الى

---

[1] و/2
[2] Şuarâ, 26/21
[3] Tâhâ, 20/14
[4] Meryem, 19/30-31

المرتبتين المذكورتين و منها قوله عز شانه خطابا لحبيبه محمد صلى الله عليه و سلم "*فمن كان يرجو لقاء ربّه فليعمل عملا صالحا و لا يشرك بعبادة ربّه احدا*"[1]. فان هذه الاية ايضا جامعة لخلاصة العلم و العمل. و امثال ما ذكر [2]من الآيات في حق الانبياء خارجة عن حدّ العدّ و الاحصاء. و شرفه اما نقلا فكثير كما يظهر من الآيات المذكورة.

و اما عقلا فلان شرف العلوم بشرف موضوعها. و لا يخفى ان موضوع هذا العلم هو بلوغ اشرف الممكنات: اعنى الانسان الى شرفه الممكن له و ناهيك بها شرفا و فضلا جعلها غاية و غرضا لبعث خاتم الانبياء و مكمل شرايعهم حيث قال بعثت لاتمم مكارم الاخلاق. كما ذكرناه و مباديه الشرايع النبوية و النواميس الالهية و قد يستعان بالمقبولات و المسلمات.

و اعلم ان الحكمة التي ذكرها الله في كتابه المجيد بقوله "*يؤتي الحكمة من يشاء و من يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا*"[3] هي مجموع العلم و العمل. و المراد بالعلم ما يبحث فيه عن الموجودات الغير الصادرة منّا على ما هى عليه بقدر الطاقة البشرية. و يسمي الحكمة النظرية و لا يلزم من ان يكون موضوعها غير العمل ان لا يبحث فيه عن كيفية العمل بل قد يبحث فيها عنها كما في الطب و المنطق. و قد لا يبحث كما في الطبيعي و الرياضي و الالهي. و المراد بالعمل ما يبحث فيه من القيام بالاعمال و الافعال على ما ينبغي بحسب الاستطاعة. و يسمي الحكمة العملية. و لا يلزم من ان يكون موضوعها الاعمال ان يختص جهة البحث بكيفية العمل البتة.

فالحكمة العملية منقسمة الى قسم نظري و الي قسم عملي و لهذا قال المصنف **و رتبته** اي المختصر **على اربع مقالات.** لان المذكور فيها اما ان لا يتعلق بكيفية العمل او يتعلق بها و الاول هى الاولى اي القسم النظري. و الثاني ان كان سياسة الانسان قواه من جهة تأديها الى صلاح المعاش و المعاد فهو الثانية. اي الحكمة الخلقية و ان كان تحرية صلاح النوع في الدارين بحيث يصدر عنه دوام الانس و الأتلاف فهو الثالثة اي الحكمة المنزلية و ان كان مقصده انتظام احوال السودا الاعظم و دوام الانس و التعاون بين عباد الله تعالى على القانون العدل و الانصاف فهو الرابعة. اي سياسة الملك و هي خلافة الله تعالى في ارضه و الامامة التي غايتها تكميل الخلق و وجه الترتيب بين المقالات ظاهرا.

المقالة الاولى

---

[1] Kehf, 18/110
[2] ظ/ 2
[3] Bakara, 2/269

المقال الاولى في القسم **النظري منه** اي من علم الاخلاق. و هذه المقالة كالمبادى للمباحث الباقية. اعلم ان الافعال ان كانت واقعة على مناهيج متفاوتة و يكون لمبدأها شعور بها تسمي افعالا نفسانية. و ان كانت على نهج واحد بلا شعور لمبدأها بها تسمى افعالا طبيعية. والاول ان كانت سريعة الزوال وغير راسخة في النفس تسمى حالة. و ان كانت راسخة بطيئة الزوال بسبب تكريرالنفس اياها و اذعانها لها تسمي ملكة و الملكة تسمي خلقا. ان كان صدورها عن النفس بلا تجسم و تمهل بل بسهولة و بلا روية ولهذا عرّفه المصنف بقوله **الخلق. ملكة تصدر عنها الافعال النفسانية بسهولة** اي بحيث لا يحتاج في تحصيلها الى اتعاب فكر واعمل روية. ولما كان موضوع هذا العلم الاخلاق و كان تصور الموضوع من المبادي التصورية قدمها على المقاصد [1] ثم ان الخلق قد يكون طبيعيا و يكون الشخص مفطورا عليه لكون اصل مزاجه مستعدا عليه. كمن يغضب بلا سبب صالح وكمن يضحك ضحكا شديدا بلا تعجب يعتد به. و اماّ عادي يحصل بدأ باحتيال و تكلفات كثيرة ثم يصير ملكة راسخة فيه كمن يلازم الصبر و يتكلف فيه حتى يصير عادة له. انقلاب الحال الى الملكة لا ينبغى ان ينكر و له امثلة في الامور الحسية. مثلا من يبتدئ تعلّم الخط يجد عند مَشْقِه مَشَقَّةً قويّة و جهْدا عظيما. ثم يصير بالمزاولة ملكة راسخة الى حيث يراعي في تصوير الحروف ورعاية المناسبات بين الكلمات و بين السطور دقايق حسن مع سرعة و سهولة ربما يتحير نفسه ايضا في انها كيف صدرت عنه و متى صدرت.

ثم ان الحكماء اختلفوا فمنهم من قال ان الخلق الجبلي ما يكون النفس مفطورا عليها بحيث لا يتخلّص عنها اصلا. ومنهم من قال النفس الناطقة مفطورة على السذاجة و الطهارة عن كل نقيصة. و ما يكون ملكة لها من الاوصاف هى ما يقتضيه استعداد مزاجه الخاص الذي خلق البدن عليه فحينئذ يمكن تغيير الاخلاق. ولما اختار المصنف القول الاخير قال و **يمكن تغييرها** اي تغيير الملكة **لوجوه** ثلثة. **للتجربة** و لم يوجد قوله لوجوه بعض النسخ. الواقعة في ازالة الملكات الردية الى الاوصاف الحميدة والاخلاق المستحسنة. كما نشاهد ذلك في الاطفال و شبآن فانهم بتعليم الاخيار يتركون طبيعة االاشرار الى اخلاق الابرار. و قال علي ابى طالب كرم الله وجهه اثناء الوصية لابنه الحسن رضى "انما قلب الحدث كالارض الخالية ما القى فيها من شيء قبلته. فبادريك الادب قيل ان يقسو قلبك و يشغلك". و قال الشاعر "هى النفس ان تهمل تلازم خساسة و ان تُبتَعث نحو الفضائل تبهج". و قال في البردة "و النفس كالطفل ان تهمله شبّ على حُبّ الرضاع و ان تفطمه ينغطم". و هذه في التعيير الى الخير و على هذا القياس حالة في التغيير الى الشر. كما قال عليه

---

[1] و/ 3

الصلوة و السلام "*كل مولود يولد على الفطرة الاّ ان ابواه يهوّدانه ينصّرانه و يمجّسانه*". **و لورود الشرع به** اي بتغيير الاخلاق الذميمة كالامر بترك البخل و الكذب و النميمة و البهتان الى غير ذلك من صفات النقصان.

و اسباب العصيان ولا يخفى ان عدم و قوع التكليف بما لا يطاق. يستلزم امكان تبديل الاخلاق. اقول قال الامام الغزالي قدس سره في كتاب مشكوة الانوار من مغالطة الحمقي قول بعضهم ان البطن مشحون بالخبائث ليس يمكن تزكية و لا مطمع في استيصال الغضب و الشهوة لظنه انه مأمور باستيصالها. انتهي ما ذكره ولا يخفي ان المفهوم منه عدم ورود الشرع بتغيير الاخلاق بل الصرف الى مواضعها فقط. والحق ان الاخلاق مع كثرتها ترجع الى ثلث قوي هى امهات الاخلاق. [1] اعنى الحكمة والعفة والشجاعة. لكنها ان كانت في طرفي الافراط والتفريط تكون رذائل. و انما تحمد اثارها اذا كانت في حد الاعتدال. وانما تكون في حد الاعتدال اذا انقادت العقل الشرع. ثم ان الشرع انما ورد بتغيير الرذائل الى الاعتدال لا ستيصال اصولها بالكلية. اي الشرع لم يرد باستيصال القوى المذكور بالكلية وهذا يندفع التدافع المذكور. **واتفاق العقلاء** علي امكان تغيير الاخلاق. و لهذا ينصبون المؤدبين للصبيان وينسبون المقصرين في تأديبهم الى التقصير ويرمونهم بالتشنيع والتعيير. وليس هذا الا من امكان التغيير. واعلم ان المخالفين في هذا الامر طوائف منهم الرواقيون. القائلون بان كل نفس على الخير والشر مكتسب ومنهم من ذهب الى العكس. ومنهم من قال البعض على الخير والبعض على الشر و البعض قابلة لهما. و تزييف الاولين انهما اذا استفادت خلاف ما فيها. فاما من نفسها فيكون متصفا بضد ما فيها او من غيرها. فهناك من يتصف بضدها وتزييف المذهب الاخيران كل ما يقبل التغيير فليس بطبيعي البتة. و قد ثبت امكان التغيير بوجوه ثلثة. و انما الشرير او الخير من كان واحد منهما مقتضي مزاجه الخاص. **و يختلف الاستعدادات** اي استعدادات النفس الناطقة **فيه** اي في التغيير **بحسب الامزجة** اي بحسب اختلاف امزجة الابدان المتعلقة بها. اذا الاخلاق انما يحصل للنفس بواسطة القوى البدنية التابعة لمزاجه الخاص كالشهوة والغضب. بل القوة المفكرة و ذلك لعجيب العلاقة بين النفس والبدن. اذ يسرى الحكم احدهما الى الاخر البتة. فالخلق الذي يستند الى مزاجه يعسر تغييره الى حيث يكاد يلحق بالمتعذر. و ما لم يستند الى ذلك بل اكتسبه من الغير يكون يسيرا لتغيير. بل يزول بادنى التغيير. و قد يقال ضمير فيه راجع الى الخلق اي يختلف استعدادات الاشخاص للاختلاف بحسب

---

[1] ظ/ 3

امزجة ابدانهم فيتفاوتون في قبول تلك الملكات من الاخلاق الرذيلة و الملكات الفاضلة. لكونها من قبيل الكيفيات القابلة للشدة والضعف.

و لما فرغ المصنف عن تعريف الخلق و احكامها شرع في حصر اجناسها المعبر عنها بامهات الاخلاق فقال **و قوى النفس الانسانية** و هى الجوهر العلوي المسمي بالنفس الناطقة و بالروح الذي من شانه ادراك المعقولات. و يسمي قوة نظرية. و التصرف في هذا الهيكل المحسوس و يسمي قوة عملية. و اراد بقوتها ههنا الصفة المؤثرة على وفق الارادة و الروية دون غيرها. و لهذا قال بانها **ثلث.** لان قويها اكثر من ذلك ثم انها ان كانت مبدأ للادراك بالذات فهى المدركة التي بها يمتاذ الانسان عن سائر الحيوانات و محلها الدماغ و يسمي بالنفس الملكي. و ان كانت مبدأ لدفع الضرر فهي القوة الغضبية و محلها القلب و يسمي بالنفس السبعي. و ان كانت مبدأ لجلب نفع فهى الشهوية و محلها الكبد و يسمي بالنفس البهيمي. و الاولى من هذه القوى خاصة بالنفس الانساني. و الاخريان مشتركتان [1] بينها و بين سائر الحيوانات. ثم ان لكل من هذه القوى الثلث بحسب آثارها مراتب ثلث. طرفان هما الافراط و التفريط و وسط هو الاقتصاد. كلا طرفي قصد الامور ذميمة. و خير الامور اوساطها.

اما النطق اي القوة النطقية التي هى منشأ النظر في الحقايق **فاعتدالها الحكمة.** و هى باعتبار تحصيلها باستعمال هذه القوى في تحقيق اليقينيات نوع من العمل. وباعتبار حصولها في نفسها عين العلم فهى بالاعتبار الاول. تعرف الموجودات كما هى و فعل ما ينبغي ان يفعل. و هو المراد ههنا و يدل على فخامة شانها و انارة برهانها و ثبات سلطانها. قوله الله *"و انزل الله عليك الكتاب و الحكمة و علمك ما لم تكن تعلم و كان فضل الله عليك عظيما"* [2]. و من كلام علي بن ابي طالب كرم الله وجهه "خذ الحكمة و لو من اهل النفاق". و بالاعتبار الثاني حصول صورة الاشياء في النفس قال الله *"قل هل يستوي الذين يعلمون و الذين لا يعلمون"* [3]. و من كلام علي رضي الله عنه لا شرف كالعلم اذا اذل الله عبدا خطر عليه العلم. قال الامام الغزالي في الاحيآء اما قوة العلم فحسنها و صلاحها في ان يصير بحيث يسهل بها درك الفرق بين الصدق و الكذب في الاقوال و بين الحق و الباطل في الاعتقادات و بين الجميل و القبيح في الافعال. **و افراطها الجربزة** والسفه و يسمي الشيطنة كالشوق الى الفضول من العلوم الغير المفيدة. اما بحسب النظر فمثل الجدل و الخلاف و السفسطة اذا استعملت مكان اليقينيات. و اما بحسب العمل فمثل الكهانة و الشعبذة و الاكسير اذا

1 و/ 4
2 Nisâ, 4/113
3 Zümer, 39/9

جعلت وسيلة الى الشهوات الخسيسة. **و تفريطها الغباوة** و هى هيئة حاصلة لتلك القوة بها يقصر صاحبها عن الخير و الشر. و يقال له الجمود و الحمق ايضا. روى انه عليه السلام قال ابغض الخلق الى الله الاحمق. اذ حرم الله اعز الاشيآء عليه و هو العقل. قال الشاعر" لكل دآء دوآء يستطب به الا الحماقة اعيت من يداويها". و يقال لهم البله ايضا. لان البله الذاتي الذي قال عليه السلام في حقه "اكثر اهل الجنة البله بل البله بالتقصير بلاختيار" فهو من قال الله فيهم *"اولئك كالانعام بل هم اضل"* [1] و يشملهم اسم الجهل.

و **اما الغضب** اي القوة الغضبية و هى شدة هيجان النفس طلبا للانتقام. **فاعتدالها الشجاعة** و هى امتثال ما يوجبه الرأي الصحيح في الاقدام على المخاوف و الصبر على الشدائد. قال الله تعالي *"الذين هاجروا واخرجوا من ديارهم و اوذو في سبيلي و قاتلوا و قتلو الاكفرن عنهم سيئاتهم"* [2]. و قال غز و جل *"ان الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا"* [3]. و قال عليه الصلوة و السلام "ان الله يحب الشجاعة و لو على قتل حية و عقرب". و قال علي رضي الله عنه "من حمل اغتنم و من تفكر انهزم". و قال معاوية "من كثر فكره في العواقب لم يشجع في النوائب". قال ابن المعتز "و عاجز الرأي مضياع لفرصة حتى اذا فات امر عاتب القدرا". و قيل "اذا كنت ذا رأي فكن ذا عزيمة فان من فساد الرأي ان تترددا. و لا تمهل الاعدآء يوما بقدرة و بادرهم ان يملكوا مثلها غدا". **و افراطها تهور** و هي هيئة حاصلة لتلك القوة بها يقدم على امور لاينبغي ان يقدم عليها.[4] كالقتال مع الكفار اذا كانوا ضعف المسلمين عددا و كاعانة ظالم و استخلاص ما طل من يد ممطول وايقاع نفسيه بين الجم الغفير من الاعدآء. **و تفريطها الجبن** و هي الاحجام عما يجب عليه الاقدام ويلزم صاحبه المذلة. و وقوع الخلل في المهمات و مصالح و الطمع الفاسد من الظلمة و غيرهم في بذل ماله و هتك حرمته و سوء العيش و عدم الثبات و الصبر في المساعي ومحبة البطالة. قال الله *"و لا تنازعوا فتفشلوا و تذهب ريحكم"* [5]. و قال النبي "شر ما في الرجل شح هالغ وجبن خالع". و قال علي رضي الله عنه "البخل عارو الجبن منقصة". و قال "ان الخذر لا ينجي من القدر. و ان الصبر من اسباب الظفر". و قال "اذا حلت التقادير بطلت التدابير". و قال "ان الموت امر محتوم لا يعجز المقيم و لا يفوته الهارب". قال معاوية "كان الجبان يرى انه يدافع عنه الفرار الاجل فقد نزل الحادثات الجبان و سلم منها الشجاع البطل".

---

1 A’râf, 7/179
2 Âl-i İmrân 3/195
3 Saff, 61/4
4 ظ/ 4
5 Enfâl,8/46

و **اما الشهوة** اي القوة الشهوية **فاعتدالها العفة**. و هي تصريف الشهوة الى مقتضي الرأي الصائب بترك تعبد ها ليفيد حرية. قال الله *"و لا تتبع الهوي فيضلك عن سبيل الله"*[1]. و قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "بئس العبد عبد هوي يضله". و قال علي بن ابي طالب "حلية المؤمن التواضع و جماله التعفف". **و افراطها الفجور.** و يسمي الشره والنهم و هو غلبة شيطان الشهوة سلطت العقل. و صاحب هذه القوة كالخنزير النهم ارسل في القذر فيأكل و لا يشبع ابدا. قال الله *"كلوا واشربوا و لا تسرفوا"*[2]. و قال الله *"و لا تقربوا الفواحش ما ظهر منها و ما بطن"*[3]. و قال النبي "من وقي شر لقلقه و قبقبه و دبدبه وقي الشر كله". **و تفريطها الجمود** بالجيم. و هي قصور النفس عن استيفآء ما ينبغي و ما لا ينبغي. و صاحبه في درجة النبات القاصر عن كمال الحيوان فضلا عن شرف الانسان كما قال الله في شأنهم *"كانهم خشب مسندة"*[4].

و **فضائل** من تلك **القوى هي الاوساط فهي** اي الاوساط **ثلثة** الحكمة و الشجاعة و العفة كما قال الله في حق السخاء *"و لا تجعل يدك مغلولة الى عنقك و لا تبسطها كل البسط"*[5]. و من كلام علي بن ابي طالب كرم الله وجهه اليمين و الشمال مضلة و الطريق الوسطى هي الجادة فهذه الاعتدالات هي امهات مكارم الاخلاق التي بعث النبي لاتمامها. **و الاطراف رذائل هي** اي الاطراف **ستة** اذ لكل من الفضائل الثلثة طرفان و هي الجربزة و الغباوة للحكمة والفجور و الجمود للعفة و التهور و الجبن للشجاعة فسلوك الفضيلة كسلوك الخط المستقيم كالقطر من الكرة و سلوك الرذائلة كالدواوير الموازية للمحيط و غير عنهما في التنزيل بقوله تعالي *"ان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه و لا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله"*[6]. و ايضا هو المراد بقوله الله *"فاستقم كما امرت"*[7] و لصعوبة سلوك حاق الوسط الذي عبر عنه [8] بالاستقامة. قال النبي صلى الله عليه و سلم "شيبتني سؤرة هود". لان الآية المذكورة فيها وانما الصراط المستقيم الذي هو ادق من الشعر و احد من السيف في احد جانبيه *"نار الله الموقده التي تطلع على الافئدة "*[9] و هو جانب الافراط و في الجانب الآخر" *زمهرير عظيم"* و هي جانب التفريط. هو صورة هذا الاعتدال و لا تظنن ان المراد باصحاب اليمين جانب الافراط و باصحاب الشمال جانب التفريط. لان اليمين في الانسان الجانب الاقوى و لا اقوى ممن

---

1 Sâd, 38/26
2 A’râf, 7/31
3 En’âm, 6/151
4 Münâfikûn, 63/4
5 İsrâ, 17/29
6 En’âm, 6/153
7 Hûd, 11/112
8 و/ 5
9 Hümeze, 104/6-7

يسلك الوسط. و الصراط المستقيم و لا اضعف ممن يسترسل مع نفسه مع هو اها افراطا او تفريطا. لان ذلك من اسهل الامور لكونه مقتضيالطباع و هو الامزجة و الاستعدادات.

و اعلم ان التفريط في القوة النظرية و الافراط في الشهوية و الغضبية مذموم بالاتفاق. و انما الخلاف في افراط الاولى و تفريط الاخريين. لكن الحق ان المحمود هو الاوساط مطلقا. اما ذم تفريط الاخريين فلكونهما مؤدبين الى اختلال النظام و قطع الصلاح بين الانام. و اما افراط القوة النظرية فقد مدحها قوم لا علم لهم باحكمة و لا كمالهم فيها. و قالوا هو المراد بالقوة القدسية لكنهم حرفوا الكلم عن موضعه لان المراد بافراط القوة النظرية ارسالها في المهالك و فيما لا يليق فيه كبح العنان مما لا سبيل الى معرفتها الا بالعيان دون البرهان. و انما القوة القدسية هي مشاهدة النظريات التي لها خط من البرهان. فاين هذا من الاول فالكمال اعمال النظر الصحيح في محلة و ان لا يقع فيما وقع فيه الفلاسفة من نفي الصفات و انكار امور الآخرة و ان يتبع فيما لا يتغطى اليه باقدام الافكار الى المؤيدين من عند الله بالوحي الرباني. و هذا هو السر في انزال المتشابهات كما حقق في موضعه حتى قال بعض من الفضلآء كما ينبغي التوسط في محل الفكر كذلك ينبغي التوسط في نفس القوة فانها يجب ان يكون في حد الاعتدال غير بليد. و ايضا غير حديد فان غاية الحدة يجعلها كثير العثار جموحا يخرجه عن سوآء الطريق شارعا فيما ليس من شانه.

و اعلم ان الكمال المفسر بالحكمة هي كمال النفس الناطقة عند ملابستها بالمادة الهيولانية متوغلا في المعارف الالهية مطالعا للجواهر العالية الحقيقية. و هذه هي رتبة علم اليقين الذي هو ثمرة القوة النظرية. و ههنا مرتبتان اخريان لا يتيسران الالواحد بعد واحد من الافراد احديهما. ما لا يتوقف على السعادة البدنية بل هي عند تجرد النفس الناطقة عن جلباب البدن و ملابس الحواس و الكدورات البشرية و مخالطة بالملاء الاعلى متنعمة باللذة العليا و هي رتبة عين اليقين. وثانيهما ما لا يتوقف على وجودة ايضا و هي عند انقطاع العارف عن ذاته و صفاته و انغماسه في بحر الالوهية و غمراته و انتفآء تعيينه و انيته و بقآء تحققه وهويته و هي رتبة حق اليقين. فهذه مراتب ثلث فاهل المرتبة الاولى هم العلمآء الراسخون و الحكماء المحققون. [1]و اصحاب المرتبة الثانية قسمان قسم غلبت عليهم الروحانية و استولت عليهم السلطنة العقلية فجذبته زمام الحس و توجهت به الى جناب القدس فلم يتفرغوا لتدبير المعاش و حفظ النظام و هم الاوليآء المتصوفة و الحكمآء المتألهة. و من جملتهم العقلآء المجانين. و قسم تمكنوا في هذا المقام من استعمال القوة البشرية و استقاموا الى الله في احوالهم العملية و النظرية. و وفت قوتهم لفرط طمأنينتهم و وفور سكينتهم

[1] ظ/ 5

بضبط الامور الكلية و الاحوال الجزئية. فشرعوا في تكميل اهل النقصان المستعدين و تكميل اهل الطغيان المتمردين و تنظيم قواعد العداله و تقنين قوانين السياسة. و هم الانبيآء و الائمة. و ارباب المرتبة الثالثة هم اهل الوحدة اي اهل الله الذين تصفوا عن شوايب التعدد و الاثنينية و تحلوا عن علايق التمكن و الاينية و لا يتأسفون لفراق محبوب و لا يتحسرون على فوات مطلوب و مرغوب. لا يزدهم حصول النعمآء مسرة و لا يقلقهم و وقوع البلآء ضجرة يتساوي عندهم الاضداد و يتخذبهم الاعداد. و احقر شئ لديهم الدنيا و ما فيها و لا يكترثون بفانيها و باقيها غير منتظرين لآت و لا مشايعين لماض بل يعاملون اغراض الدنيا بالاعراض" *اولئك لا خوف عليهم و لاهم يحزنون"*. و لا يتأسون على ما فاتهم و لا يفرحون بما اتآهم.

هذه اي الاقسام المذكورة للاوساط و الاطراف **بحسب الكمية** اي باعتبار كمية الاوساط و الاطراف. و اما اذا اعتبرت مع الكيفية فقد يكون الاوساط في حكم الافراط. و انخرطت في سلكها اذ رب رذيلة يحسبها الجاهل فضيلة. و صاحبها محمود عند الخلق مذموم عند الحق يمدح بالمدح التام و هو حقيق بالملام. و يعد من دوني المناقب و هو مغمور في المثالب و كم من سمي ليس مثل سمية و ان كان يدعي باسمه فيجيب. و لهذا اوردها المصنف رفعا للاشتباه بينهما و **قال و منها** اي من الرذائل **ردآءة الكيفية** المعتبرة الاوساط.

اما في الحكمة فكمن يتعلمها لمجاراة العلمآء و مماراة السفهآء. قال النبي "من طلب العلم ليجادل به العلمآء او ليماري به السفهآء و يصرف به وجوه الناس الا ادخله الله النار". و قال النبي "من تعلم علما مما لا يبتغي فيه وجه الله لا يتعلمه الا ليصيب به غرضا من الدنيا لم يجد عرف الجنة يوم القيامة". و اعلم ان العلم و الحكمة و ان كانت فضيلة لا يوازيها فضيلة الا انها مشروطة بخلوص النية و حسن الطوية. فاعلاها التوسل بذلك الى معرفة الرحمن و القرب الى جنابه. و ادناها تحصيلها لاجل التذاذ النفس بالمعارف و العلوم. و بينهما مراتب لا تتقصى. و اما اذا تلقفت لاجل الجاه و الحشمة كما في اكثر طلاب هذا الزمان فانا نشاهد كثيرا من اهل الجدل و المناظرة. يآخذون مسائلها تلقيفا و تقليد الا اتقانا و تحققا. يبحثون عنها و لا ينتفعون بها لانهم ليسوا منها على يقين بل اكتفوا من التحقيق بالتخمين ترى احدهم ينطق بالحكمة و نفسه عنها خالية. و يتكلم في المجالس و صوتها عالية. ليتعجب الناس بفصاحته و يدعى فهم الاسرار بوقاحته. و ربما يظن القاصر اذا رأي حسن تقريره [1] و جزالة لفظه و وجازة تخريره انه صادف عالما نحريرا. و هو لا يكون الا مكثارا مهذارا يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم يفتخرون بالقيل و القال و غرضهم

[1] و/ 6

الزام الخصم على اي حال. و كذا من يختلج في وهمه تشكيكات ملبسة للحق و تخييلات مشبهة بالصواب و الصدق. و يتخبط في فكره و يتحير في امره قلل امثالهم في البلاده و اراح منهم العباد. و قال علي كرم الله وجهه "كم من عالم ضل و علمه معه لا ينفعه".

و اما ردآءة الكيفية **<u>في الشجاعة فكمن يمارسها للصيت و الغنيمة</u>** مثلا يقدم على المعارك و يقتحم في المعاطب و المهالك لا اتباعا للعقل و لا تصديقا. لما وعد في النقل بل اما اظهارا للجلادة و اما طلبا للاغارة. فهو كالسبع الضاري او الكلب الحريص في فعله بل اخس لانه يخاطر بنفسه الشريفة لكرامة عاجلة يصيبه او طعمة و حظ من حطام الدنيا يناله و ذلك من غاية الخساسة و اقصى اللؤم و نهاية الدنآءة و الشؤم. و كذا الصعاليك الذين يرتكبون الامور العظام و يصبرون على شدايد الآلام كقطع الاعضآء مثلا ليبقي ذكره بين اظهر قوم من الهمج الدعاع و يشتهر اسمه في الاطراف و الاصقاع. و ربما يعرض لهم الجوع المفرط و هم معرضون معه عن المطاعم. و في الجملة يؤثرون المكروه و يلقون بانفسهم الى التهلكة تصلفا و تفاخرا على اقرانهم و مباهاة بافعالهم لا عن روية صايبة و طمأنينة نفس و كل ذلك من الشهوات الفاحشة بينها و بين الشجاعة دون سحيق و فرق غير دقيق. و ينبغي ان لا تتوهم ان من لا يبالي من فضيحة ذهاب الشرف او الآفات الهائلة من الزلازل الشديدة و الصواعق المتواترة و الامراض المزمنة و المولمة و فقد الاصحاب و الاحباب او من خطر البحار فهو في شيء من الشجاعة بل هو اقرب الى الجنون و الوقاحة من الشجاعة. و كذا من القى نفسه في الخطر بدون الضرورة مثل الغوص البحر مع جهله بالسباحة او الوقوف تحت الحائط المائل و الصعود على الجبل الهائل او يتعرض لاوابد الملـ الصائل فهو الي نسبة التصلف و الحماقة اولى من النسبة الى الشجاعة. و كذا من يحنق نفسه او يقتله بالسيف او بالسم او يلقيه في البحر او يرديه في البئر لامر شنيغ او للفقر فهو الى نسبة الخوف احق من الشجاعة.

<u>و اما</u> ردآءة الكيفية **<u>في العفة فكمن ترك اللذة</u>** الشهوية **<u>و يقصد اعتياضا اكثر منها في الآخرة او في الحيوة الدنيا.</u>** كما ترى بعض المتعففين يعتذلون الناس بالكلية و يغرضون عما يخفظ به بقآء الشخص و النوع من متاع الدنيا و حطامها لا للتوجه الى جناب القدس و خضرة الجبروت ولا لابتغآء مرضاة الرب بل طلبا لمثله في الآخرة. فهم في الحقيقة احرص الناس و اطمعهم حملهم اشعبيتهم الى الرهبانية مع انه لا رهبانية في الاسلام. و كذا من تذهد فيه لخمود شهوته و جمود قوته و عدم الشعور بلذته او يختار سوء الحال و يعتمد في المطاعم و الملابس و يتوقي عن المناكح

لاصابة اكثر منها في الدنيا او لطلب الذكر الجميل. فهو كما قال [1] علي بن ابي طالب كرم الله وجهه ترك الدنيا للدنيا و كل هذه رذيلةا في ذي فضيلة. و انما العفة ما يكون ملاك الامر فيها امتثال القوة الشهوية بالقوة العملية ليظهر اثر الانصاف و الانتصاف و يحترز عن ان يكون ممن تعبد هواه عقله و اتبع عقله اللذات. و ظهر من هذه التفاصيل ان الفاضل الكامل من يصدر عنه هذه الفضائل طبعا لا تطبعا. و يفعلها لانها خيرات في انفسها و يختارها لكونها افعالا الهية او مؤدية اليها لا لغرض آخر حتى يكون ممن يتخلقون باخلاق الله.

و **انما** سمي الاوساط **فضائل** بشرطين: احدهما عدمي و **هو اذا لم يشينها غرض** من تلك الاغراض الفسدة. و الآخر وجودي هو **انها اذا صدرت بلا روية** و فكر صدرت **لانها خير و كمال** فقط لا لامر خارج عنها. و الفرق بين الخير و الكمال هو ان لكل موجود خاصة يمتاز بها عما عداه فتلك الخاصة باعتبار حصولها له بتآثير المحل يسمي خيرا. و باعتبار حصولها له بدونه يسمي كمالا. فالخير اخص لانه كمال مشتمل على التآثير. و كلاهما متعلق اللذة و هي عبارة عن ادراك الملايم من حيث هو كمال و خير و الخير المطلق هو المختار لاجل نفسه و المختار غيره لاجله و هو الذي هو يتشوقه كل عاقل. و اعلم ان لكل فعل صدرت عن عاقل غاية تتوجه اليها. و تلك الغاية يجب ان يكون متصورة قبله و الا لكان الفعل عبثا. و لنا قيل اول الفكر آخر العمل. و هي اما ان يكون مقصودة لذاتها خيرا في نفسها او لامر هو خير منها. و الاول يسمي الخير المطلق الذي هو غاية الغايات و المقصود من وجود جميع الموجودات. و الثاني الخير الاضافي و هو ما يتوسل به اليه فالخير في جميع الاشخاص و احد لانه المقصد من النوع و لان كل حركة لا يخلو عنه. و اما السعادة فهي الخير ايضا الا انه بلوغ الشخص بحركة الارادية الى كمال يمكنه و يليق به بحسب الاستعداد الاول فسعادة كل شخص غير سعادة الآخرين. و اما الخير فمشترك في الكل.

و مما ينبغي ان يعلم ان العلماء اختلفوا في الحقيقة الانسانية. قال بعض ممن لا خلاف له في الشرع انها النفس الناطقة و البدن بمنزلة الآلات. و قال المحققون انها النفس الناطقة مع البدن و عليه كثير من العلمآء المحققين من الفقهآء و المحدثين و الفرقة الشريفة المتصوفة و هو الحق الحقيق بالقبول. و اما القائلون بان حقيقته البدن فقط فشرذمة لا يعبأ بشانهم اصلا لا في الملة و لا في الفلسفة. فالفرقة الاولى حصروا السعادة في الحكمة و الشجاعة و العفة و العدالة. و يقولون ان من حصل له هذه الامهات الاربعة يصل الى السعادة بعد خلاصها عن الكدورات الطبيعية و تقدسها عن تلوثات الهيولانية. و الفرقة الثانية يقولون ان السعادة التامة للانسان بحيازمة رتبة استعمال الشرايع النبوية

[1] ظ/ 6

بالابدان و الاستنارة بالانوار الالهية في جميع الازمان. فيصير جامعا لشرف الدارين و يلتحق في الاخرى بزمرة الملأ الاعلى و يحصل له المعاد الاشرف و يدخل في *"الذين انعم الله عليهم من النبيين و الصديقين و الشهدآء و الصالحين و حسن اولئك رفيقا"* [1].

[2]و لما كان العلوم قسمين بدنية و روحانية. و قد مر اقسام الروحانية. اما الاولي اصولها اربعة. الزراعة للمطعم و الحياكة للملبس و البنآء للمسكن و السياسة لانتظام التأليف و الاجتماع. وما سوي هذه خادمة لها كالحدادة تخدم الزراعة و الحلاجة و الغزل يخذم الحياكة و النجارة تخدم البنآء و الكتابة و الحساب تخدم السياسة ثم ان السياسة اربع مراتب. الاولى و هي العليا سياسة الانبياء و حكمحم على ظواهر الخاصة و العامة و بواطنهم. و الثانية الخلفآء و الملوك السلاطين و حكمهم على ظواهر الخاصة و العامة. و الثالثة العلمآء الذين هم ورثة الانبيآء و حكمهم على باطن الخاصة فقط و لا يرتقي فهم العامة الي الاستفادة منهم و ايضا لا ينتهي قوتهم الى التصرف في ظواهرهم. و الرابعة الوعاظ و حكمهم على بواطن العامة فقط. و اذا عرفت حال السعادة و الكمال و فضائل الاعمال فلنشرع في ذكر شعبها و فروعها قال المصنف **ثم لكل فضيلة** عن الفضائل الثلث اعنى الحكمة و العفة و الشجاعة. **شعب** اي اثار كثيرة منشاؤها الفضائل المذكورة. و انواعها كثيرة لا تكاد تحصي كثرة و لا تحصر عدة. لكن المصنف عد منها ما هو الاظهر و الاشهر. **فللحكمة سبع** شعب:

الاولى صفآء الذهن: و هو عبارة **عن استعداد النفس** الناطقة **لاستخراج المطلوب** من مقدمات القياس **بلا تشويش** و اضطراب يمنعانها عن الوصول الى المطالب. قال الله " *افمن شرح الله صدره للاسلام فهو علي نور من ربه"* [3]. و قال رسول الله *"ان الله خلق خلقه في ظلمة فالقي عليهم من نوره فمن اصابه من ذلك النور اهتدي و من اخطاء ضل"* . و الذهن على ما ذكره القوم هي قوة يشمل الحواس الظاهرة و الباطنة. و العقل قوة مميزة بين الحسن و القبيح. و اعلم ان صفآء الذهن لما كان من الفضائل و قد ثبت ان لكل فضيلة طرفان فطرف تفريطه الظلمة الحادثة في النفس. اما بسبب ما حصل في جبلية من القصور في استنباط النتايج او لتعوده بذلك. و طرف افراطه التهاب الذهن المتجاوز عن قدر المطلوب فيقع المطلوب دون مرماه و ليس هذا في شئ من الاصابة الى المطلوب كما زعم من لاجزة له باستعمال الافكار.

---

1 Nisâ, 4/69
2 و/ 7
3 Zümer, 39/22

و الثانية **جودة الفهم: و هي** عبارة **عن صحة الانتقال** اي انتقال الذهن **من** تصور **الملزوم الى** تصور **اللازم**. قال علي بن ابي طالب رضي الله عنه "من فهم علم غور العلم" و ذلك لان الانسان مجبول على قوة مسماة بالفهم من شانها الانتقال من شئ الى آخر و لا يختلف عنها هذا الاثر الا بان لا ينتقل اصلا او بان ينتقل لكن الى ما لا انتقال اليه. اما لانتفآء شرايطه كما في حالة الطفولية الفاقدة لآلة الفهم او لوجود الموانع كما في الغباوة العارضة لذلك. فان الفهم في الانسان جبلي و ان خلافه لآفة. و يرشدك الى صحة هذا الكلام ما صدر عن صدر الاسلام محمد سيد الانام عليه الصلوة والسلام من قوله "كل مولود يولد على الفطرة الا ان ابواه يهودانه و ينصرانه و يمجسانه" وهذه الفطرة و ان كانت فطرة الاسلام الا انها يفهم منها حال فطرة الفهم بطريق الاشارة لانها مستلزمة لفطرة الفهم فافهم. و اعلم ان جودة الفهم هي الوسط و تفريطها الابطآء و هى له يكون تأخر الفهم ملكة لصاحبها و افراطها سرعة التخيل على سبيل لاختطاف بلا اتقان في الايقان و احكام في الاحكام. و اكثر العلمآء في زماننا هذا مخطؤن في كونها رذيلة ما نعة عن التحصيل حيث يظنونها فضيلة. و ذلك لعدم فرقهم بين سرعة التخييل و جودة الفهم.[1]

و الثالثة الذكآء: و هو عبارة **عن سرعة اقتداح النتايج** اي سرعة انتقال الذهن من المقدمات الى النتيجة. و يأول به قوله تعالى *"يكاد زيتها يضي و لو لم تمسسه نار"*[2]. و اعلم ان الذكآء قريب من الحدس و اخص من الفضيلة الثانية التي هي اخص من الاولى فيكون اخص من الاولى قطعا. و هو فضيلة متوسطة و تفريطه البلادة اما المتناهية التي تكون عدم الانتقال من الملزوم الى اللازم او بالعكس او عدم استنتاج النتايج من الشكل الاول ملكة له او غير متناهية بان يعتبر عليه الانتقال المذكور و الاستنتاج المذكور. لكن المراد ليس البلادة الخلقية بل البلادة المكتسبة الحاصلة من عدم تصقيل الذهن بالرياضيات الفكرية وهي بتسليط الفكر على المحاكمة في النسب الحكمية. اذ النفس مخلوقة على الادراك و لا يصعب هو عليها. و انما الذي يصعب هو عليها و يرتاض هي بذلك ملاحظة النسب الحكمية و الجزم باتيانها او نفيها لان هذا اصعب الادراكات و اعصاها على الاذهان. و اما طرف الافراط في الذكآء فهو الخبث الذي يجاوز دائرة الحق و يخطو عن جادة الشريعة و يخبط خبط عشوآء لكونه في بصيرة عميآء و هو ان كان زيادة صورة نقص حقيقة لان الزيادة على التمام نقصان كالاصبع السادسة في اليد و هذا حاصل قول الحكمآء البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بترآء.

---

1 ظ/ 7
2 Nûr, 24/35

والرابعة **حسن التصور**: و هو عبارة **عن البحث عن** حقايق **الاشيآء بقدر ما هي عليه** اي بلا اهمال شيء مما هو داخل فيها و ادخال شيء مما هو خارج عنها. قال علي بن ابي طالب رضي الله "من تبصر الفطنة ظهرت له الحكمة" و هي اخص من الثانية مطلقا و اعم من الثالثة لانه لا يلزم من حسن تصور شيء سرعة الانتقال لكن يلزم من السرعة حسن التصور اذ المعتبر هو الانتقال الصحيح. و لما كان حسن التصور فضيلة لاجرم يثبت له طرفان. طرف التفريط قصور الفكر عن تعقل تمام المطلوب و ذلك لعدم وفآء الفطرة باحاطة بتمامه. و طرف الافراط صرف الفكر الى تعقل امور زائدة على المطلوب و ذلك لقوة جريان الذكآء و قصور القوة المميزة الناقدة بين ما يهمه و مالايهمه عن المجاراة معه و المرافعة معه في كل شوط.

و الخامسة **سهولة التعلم: و هي** عبارة عن **قوة النفس على درك المطلوب بلا زيادة سعي** و مؤنة كلفة. قال الله *"اولئك الذين كتب الله في قلوبهم الايمان و ايدهم بروح منه"* [1] و هي فضيلة فلها طرفان. تفريطها تعصب التعلم بحيث يتعذر او يتعسر عليه الوصول الى المطلوب كمن يرمي الغرض و يقف سهمه دونها لنقصان في القوة. و افراطها مبادرة القوة الى المطلوب بحيث لا يستثبت صور المبادي و المقدمات فلا يوجد في ذهنه المطلوب الا ظنا للغفلة عن مباديه. فصار كمن يعدو الى المقصد لكن لايلتفت الي امارات الطريق فلا يهتدي اليها مرة اخرى.

و السادسة [2]**الحفظ**: و هو عبارة عن **ضبط الصور المدركة** الحاصلة بالاكتساب لا بالبديهيات اذ الحفظ لا يطلق على ضبطها. قال الله *" و تعيها اذن و اعية و قال عز و جل هذا ما توعدون لكل اواب حفيظ"*[3]. و هو ايضا فضيلة و لها طرفان تفريطها الغفلة عن استنبات الصور التي ينتفع بها في المطلوب و افراطها العناية بضبط امور لا ينتفع بها اصلا.

و السابعة **الذكر**: بالضم و هو عبارة عن **استحضار المحفوظات** اي الامور المضبوطة و هو ايضا فضيلة. قال الله عز و جل و *"ما يذكر الا او لو الالباب"*[4]. فلها طرفان تفريطها النسيان المستلزم لاهمال ما يجب مراعاته من المهام و افراطها فالاستعراض المقتضي لتضييع الاوقات فيما لا يعنيه من المدركات. و الذكر اخص من الحفظ مطلقا و اعم من البواقي من وجه. اما الثاني فظاهر. و اما الاول فلان ضبط الصور المدركة بمثابة العلم بها اجمالا و استحضارها بمثابة العمل بها تفصيلا و وجه الضبط في هذه الشعب السبع هو انه لا بد في تحصيل المدركات على ما هي عليه من جودة

---

1 Mücâdele, 58/22
2 و/ 8
3 Kaf, 50/32
4 Bakara, 2/269

الآلة اولا ثم جودة تحصيلها المطلوب و الاول هو الاولى. و الثاني و ان كان في التصور فهو الثانية. و ان كان في التصديق فهو لثالثة و ان كان اعم منهما اما في تعيين الملوب و تمييزه عما عداه فهو الرابعة. او في سهولة حصوله فهو الخامسة. او في حفظ صورة المدرك فهو السادسة. او كل الصور فهو السابعة. **و للشجاعة احدى عشرة** شعبا

الاولى **كبر النفس**: و هو عبارة **عن استحقار** اربعة امور**. اليسار** و هو عبارة عن زيادة الدخل على الخرج و بمعناه الغني **و الفقر** و هو بالعكس من اليسار **و الكبر** اما في الخبث او في الصفات **و الصغر** و هو الهوان اما في الجنث او في الصفات ايضا و اذا استحقر هذه الامور يكون قادرا على احتمال الامور الملايمة و غير الملايمة. قال الله *" قل متاع الدنيا قليل"*[1]. و قال علي بن ابي طالب "من كبرت عليه نفسه هانت عليه شهوته". و لما كان كبر النفس فضيلة ثبت له الطرفان تفريطه استعظام الامورالاربعة المذكورة. و افراطه استحقار امور اخر غيرها كاستحقار و جوده و ما يتفرع عليه من النعم العظام.

الثانية **عظم الهمة: و هو** عبارة عن **عدم المبالاة بسعادة الدنيا و شقاوتها** اي لا يستبشر بالملايمات الدنيوية و لا يتضجر على منافراتها الدنيوية حتى الموبقات. قال الله حكاية عن اصحاب موسى في جواب *" فلا قطعن ايديكم و ارجلكم من خلاف و لا صلبنكم في جذوع النخل"*[2] *" قالوا انا الى ربنا منقلبون"*[3]. و في موضع آخر *"فاقض ما انت قاض انما يقضي هذه الحيوة الدنيا"*[4]. و لما كان عظم الهمة فضيلة يكون تفريطه المبالاة بسعادة الدنيا و شقاوتها. و افراطه عدم المبالاة بالنعم العظام كنعمة الوجود و نعمة العلم و غيرهما.

الثالثة **الصبر**: و يسمي الثبات ايضا و هو عبارة **عن قوة مقاومة الآلام و الاهوال** و الشدايد و الصبر مع ما قبله فرعان للاولي. قال الله *" و كاين من نبي قاتل معه ربيون كثير فما ضعفوا و ما استكانوا و الله يحب الصابرين"*[5]. و الصبر فضيلة و تفريطها الجزع و افراطها التهور.[6]

الرابعة **النجدة**: و هو عبارة عن **عدم الجزع عند المخاوف** مع ملكة الثبات للنفس حتي لا يعتر به الجزع عند المهالك و لا تصدر عنه الافعال الغير المنتظمة. قال الله *" و لنبلونكم بشيء من الخوف*

---

[1] Nisâ, 4/77
[2] Tâhâ, 20/71
[3] A'râf, 7/125
[4] Tâhâ, 20/72
[5] Âl-i İmrân, 3/146
[6] ظ/ 8

و الجوع و نقص من الاموال و الانفس و الثمرات و بشر الصابرين الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا الله و انا اليه راجعون"[1]. و لا يخفى ان طرفا النجدة الجبن و التهور.

الخامسة **<u>الحلم: و هو</u>** عبارة عن **<u>الطمأنينة</u>** و هي ترك الشغب **<u>عند سورة الغضب.</u>** قال الله "*و عباد الرحمن الذين يمشون علي الارض هونا و اذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما*"[2] ادفع بالتي هي احسن السيئة. و من كلام رسول الله ليس الشديد بالصرعة انما الشديد الذي يملك نفسه عند الغضب. و طرفا الحلم الغضب اعني السفه و الخمود اعنى عدم الحمية.

السادسة **<u>السكون</u>**: و هو عبارة **<u>عن التأني في الخصومات في الحروب</u>** الشرعية و يسمي عدم الطيش ايضا. و هذه الثلث من تفاريع الصبر. قال الله "*و قاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم*"[3]. و قال علي بن ابي طالب رضي الله عنه "من بالغ في الخصومة اثم". و طرفا السكون الطيش والجبن.

السابعة **<u>التواضع</u>**: و هو عبارة **<u>عن استعظام دوني الفضائل و من دونه في المال و الجاه</u>** بشرط تنزيل مرتبته دون مرتبتهم في الفضائل و الكمالات ليكون لله لا للنفاق و هذه راجعة الى استحقار الكبر و الصغر فيكون من تفاريع كبر النفس. قال الله "*و اخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين*"[4]. و قال رسول الله صلى الله عليه و سلم "ما تواضع احد لله الا رفعه الله". و من كلام علي بن ابي طالب رضي الله عنه "حلية المؤمن التواضع". و اعلم ان طرفا التواضع الكبر و الملق.

الثامنة **<u>الشهامة</u>**: و هي عبارة **<u>عن الحرص على مباشرة ما يوجب الذكر الجميل من العظايم</u>**. قال الله "*اولئك يسارعون في الخيرات وهم لها سابقون*"[5]. و طرفاها الكسل عن الخيرات و طلب الفضل علي كل احد.

التاسعة **<u>الاحتمال</u>**: و هو عبارة **<u>عن اتعاب النفس في الحسنات.</u>** و لا بد فيه من الحرص على اكتساب الذكر الجميل ليتعب نفسه في ذلك. قال الله "*و الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا*"[6] "*يا ايها*

---

1 Bakara, 2/155-156
2 Furkan, 25/63
3 Bakara, 2/190
4 Şuarâ, 26/215
5 Mü'minûn, 23/61
6 Ankebut, 29/69

الانسان انك كادح الي ربك كدحا فملاقيه"[1]. و طرفاه الكسل عن كسب الحسنات و الطمع حتي يريد تحصيل جميع الحسنات لنفسه و ذلك غير ممكن.

العاشرة **الحميدة**: و هي عبارة **عن المحافظة على الحرم و الدين من التهمة** و لا بد فيه كما سبق من الحرص المذكور. فيكون كلاهما من اثار الشهامة. قال النبي رسول الله صلى الله عليه و سلم "اتقوا مواضع التهم". و طرفاها نقصان الغيرة و تأديها الى الحمية فيما ندب اليه الشرع كمنع زوجته عن الحج لصيانتها عن الاحرام.

[2] الحادية عشر **الرقة**: و هي عبارة **عن التأذي عن اذي يلحق الغير** و ينبغي ان لا يظهر منه اضطراب في الافعال و الاقوال لئلا يلزم تنافي الآثار لامر واحد و هو الشجاعة. و لا يخفى عليك ان المراد بالرقة ما يترتب عليها من ارادة دفع الاذي عن المتأذي حتى يظهر كونها من فروع الشجاعة. و الا فالرقة من مقولة الانفعال و الشجاعة من قبيل الفعل. و تباين المقولتين يمنع كون احدهما نوعا من الآخر كما هو معنى الشعبة. قال النبي "ترى المؤمن في تراحمهم و توادهم و تعاطفهم كمثل الجسد اذا اشتكي عضوا تداعي له سائر الجسد بالسهر و الحمي". و طرفا الرقة الغضب بارادة الانتقام و الخوف من اذي الغير.

و اعلم ان بعضا من الحكمآء ذكر الشجاعة شعبة اخري غير ما ذكره المصنف. و هو العفو اعني ترك الانتقام مع القدرة. قال الله *" و الكاظمين الغيظ و العافين عن الناس"*[3] *" فمن عفا و اصلح فاجره على الله"*[4] فاصفح عنهم و قل سلام. و قال رسول الله *"لا تكونوا امعة تقولون ان احسن الناس احسنا وان ظلموا ظلمنا و لكن وطؤا انفسكم ان احسن الناس ان تحسنوا و ان اساؤا فلا تظلموا. و قال النبي من كظم غيظه و هو يقدر على انفاذه ملاء الله قلبه ايمانا و امنا"*. و اعلم ان كون العفو من فروع الشجاعة باعتبار القدرة على الانتقام و انما ترك الانتقام لمدافعة الرحم اياه و الا فمجرد ترك الانتقام مندرج في الخوف المقابل للشجاعة و طرفا العفو الانتقام و العفو عن حقوق الشرع. **و للعفة احدى عشرة** شعبا كما للشجاعة.

الاولي **الحيآء**: و هو عبارة عن **انحصار النفس خوف ارتكاب القبايح** الشرعية و العقلية او العرفية. و الاولى ما يستحق العقاب عليه و انما نسب الى الشرع لعدم مجال للعقل على الوقوف عليه و المرتكب عليه يسمي الفاسق. والثانية ما لا يلايم الطبع او ما لا يوجب المفسدة عقلا و

---

[1] İnşikak, 84/6
[2] و/ 9
[3] Âl-i İmrân, 3/134
[4] Şûrâ, 42/40

الحاكم في هذا المعني العقل لا غير و لهذا نسب اليه و المباشر له يسمي المجنون. و الثالثة ما يذم فاعله و لا يقف عليه الا اهل العرف و لهذا نسب اليه و المقدم عليه يسمي الابله. و لا يخفي ان صاحب الحيآء ينقبض عن و جود هذه الالقاب فيه و يعين على الحيآء في الاعراض عن هذه الامور الايمان كما قال عليه الصلة و السلام "الحيآء شعبة من الايمان" اي اثر من اثاره المترتبة عليه. و قال عليه السلام "ان مما ادرك الناس من كلام النبوة الاولي اذا لم تستحي فاصنع ما شئت". و قال علي كرم الله وجهه "من كساه الحيآء ثوبه لم يرا الناس عيبه". و لا يخفي ان للحيآء طرفين افراطها الخوف و الجبن و تفريطها الوقاحة و الخلاعة.

و الثانية **<u>الصبر</u>**: و هو عبارة **<u>عن حبس النفس عن متابعة الهوي</u>**. قال الله" *و ما يلقيها الا الذين صبروا*"[1] "*و لنجزين الذين صبروا اجرهم باحسن ما كانوا يعملون*"[2]. قال علي رضي الله عنه "عليك بالصبر فان الصبر من الايمان بمنزلة الرأس من الجسد". و اعلم ان الصبر صبران صبر علي ما يكره و صبر علي ما يحب. و هذا التقسيم [3]على هذا الوجه مأثور من علي كرم الله وجهه. فالقسم الاول من فروع الشجاعة و قد يخص باسم الثبات. و القسم الثاني من فروع العفة و للاشارة الى هذا الفرق ذكر المصنف في الاول مقاومة الآلام و الاهوال و في الثاني متابعة الهوى. و للصبر ايضا طرفان تفريطة اتباع الهوى و افراطه الترهب.

الثالثة **<u>الدعة</u>**: و هي عبارة **<u>عن السكون عند هيجان الشهوة</u>** و لا بد فيها من حصول ملكة التثبت. قال الله"[4] *و لا تمدن عينيك الي ما متعنا به*" منهم زهرة الحيوة الدنيا. و لها ايضا طرفان تفريطه الفجور و افراطه الخمود.

الرابعة **<u>النزاهة</u>**: و قد يسمي بالحرية. و هي عبارة **<u>عن اكتساب المال من غير اهانة لا حد و لا ظلم</u>** الي الآخر. و في بعض النسخ من غير مهانة و هي بمعنى الهوان. و الصحيح هذا اذا المراد بيان سلب جانب التفريط. و هو ان يكون من مكاسب دنية مستلزمة لهتك العرض و سقوط المروة كما ان قوله و لا ظلم سلب جانب الافراط هذا بيان طيب المدخل و لما وجب في النزاهة من طيب المصرف ايضا قال **<u>و انفاق في المصارف الحميدة</u>** و هذا ايضا وسط بين البخل و السرف. قال النبي صلى الله عليه وسلم "لان يأخذ احدكم حبله فيأتي بخزمة حطب على ظهره فيبيعها فيكف الله وجهه خير له من ان يسأل الناس اعطوه او منعوه". و قال علي رضى الله عنه "لنشر الصخر من

---

[1] Fussilet, 41/35
[2] Nahl, 16/96
[3] ظ/ 9
[4] Hicr, 15/ 88

قلل الجبال احب الى من منن الرجال". و قال رضي الله عنه "طوبي لمن ذل في نفسه و طاب كسبه". و خلصت سريرته و حسنت خليقته و انفق الفضل من ماله و امسك الفضل من قوله. و طرفا الجور الاسراف و الجورافراطا و العجز عن الكسب و البخل عن الانفاق تفريطا.

الخامسة **<u>القناعة</u>**: و هي عبارة **<u>عن الاقتصار علي الكفاف</u>** و التساهل في اسباب المعيشة و حاصله تسوية الدخل مع الخرج. قال النبي صلى الله عليه و سلم "قد افلح من اسلم و رزق كفافا و قنعه الله بما آتاه". و قال صلى الله عليه وسلم "ليس الغني من كثرة العرض و لكن الغني غني النفس". و قال صلى الله عليه وسلم "ارض بما قسم الله لك تكن اغني الناس". و من كلام علي رضي الله عنه "القناعة مال لا ينفد". و قال رضي الله عنه "كفي بالقناعة ملكا و بحسن الخلق نعيما". و قال مؤيد الدين الطغرائي "كنز القناعة لا يخشي عليه و لا يحتاج فيه الى الانصار و الخول". و طرفا القناعة الحرص تفريطا و التكاسل عن المعاش حتى يؤدي الى المخمصة افراطا.

السادسة **<u>الوقار</u>**: و هو عبارة عن **<u>التأني في التوجه نحو المطالب</u>**. قال النبي صلى الله عليه وسلم "العجلة من الشيطان و التأني من الرحمن". و قال صلى الله عليه و سلم "من تأني اصاب اوكاد و من عجل اخطاء اوكاد". و ذلك لان التأني في الامور سبب لظهور الراي الصواب فيكون من ملهمات الرحمن و العجلة بضد ذلك فتكون من ملهمات الشيطان. و طرفا الوقار العجلة تفريطا و العجز افراطا.[1]

السابعة **<u>الرفق</u>**: و هو عبارة **<u>عن حسن الانقياد لما يؤدي الى الجميل</u>** اما الشرعي و اما العقلي و اما العرفي و يسمي ايضا الديانة و حاصله سهولة النفس على مباشرة مثل هذه الافعال. قال الله " *فقولا له قولا لينا*"[2]. و قال الله " *و لو كنت فظا غليظ القلب لا نفضوا من حولك*"[3] و في التورية الرفق رأس كل حكمة. و من كلام النبي صلى الله عليه و سلم "من يحرم الرفق يحرم الخير". و قال صلى الله عليه و سلم "ان الله رفيق يحب الرفق. و طرفا الرفق الغلظة و الفظاظه تفريطا و العجز افراطا. اعلم ان بعضا من العلمآء جعل شعب العفة اثنى عشر و عد وأمنها المسالمة. و عرفوها بمجاملة النفس وقت منازعة الارآء مع القدرة لكنها لما كانت راجعة الى الرفق تركها المصنف رحمه الله عنه.

1 و/ 10
2 Tâhâ, 20/44
3 Âl-i İmrân, 3/159

الثامنة <u>حسن السمت</u>: اي الطريقة و هو عبارة عن محبة ما يكمل النفس فهو ان كان على قانون الشرع فذاك و الا فان كان على قانون العقل و العرف فلا بد من ان يكونا غير منافيين له. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "السمت الحسن و التؤدة و الاقتصاد جزء من اربعة و عشرين جزءا من النبوة". و طرفاه التقاعد عن حب المعارف تفريطا و الجربزة افراطا.

التاسعة <u>الورع</u>: و هو عبارة عن ملازمة الاعمال الجميلة الموافقة للشرع و العقل و المروة. قال الله "*قد افلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون*"[1] الى قوله "*اولئك هم الوارثون*"[2]. و قال "*و من عمل صالحا فلانفسهم يمهدون*"[3] و من كلام علي رضى الله عنه "لا معقل احسن من الورع". و طرفا الورع الفسق تفريطا و الرهبانية افراطا.

و العاشرة **<u>الانتظام</u>**: و هو عبارة **<u>عن تقدير الامور و ترتيبها بحسب المصالح</u>** و المراد بالامور ما تهيأ به المعاش و بتقريرها تصورها على الوجه الكلي بحسب المصالح الكلية و بالترتيب اخراج ذلك الكلي الى الفعل بحسب المصالح الجزئية السانحة له. قال علي بن ابي طالب رضي الله عنه "كن مقدرا و لا تكن مقترا". و قال رضي الله عنه "لا عقل كالتدبير". و طرفا الانتظام العذر تفريطا و الجربزة افراطا.

الحادية عشر **<u>السخاء</u>**: و هو عبارة **<u>عن اعطآء ما ينبغي</u>** لمن ينبغي على الوجه الذي ينبغي و لا بد من النظر في كيفية العطية و المصرف حتي يراعى بينهما التناسب و في كميتها بحسب استحقاق ذلك المصرف حتى يتم رعاية التناسب بينهما. قال الله "*و ما تنفقوا لانفسكم من خير تجدوه عند الله*"[4]. و قال "*مثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مأته حبة*"[5]. و قال "*انفقوا في سبيل الله و احسنوا ان الله يحب المحسنين*"[6]. و قال النبي "الجنة دار الاسخيآء". قال النبي "الجاهل سخي احب الى من عابد بخيل". و قال نبي "ينادي مناد كل ليلة اللهم اجعل لكل منفق خلفا و لكل ممسك تلفا". و من كلام علي رضى الله عنه "من يعط باليد القصيرة يعط باليد الطويلة". و طرفا السخآء البخل تفريطا و السرف افراطا. [7] **<u>و هذا</u>** اي السخآء جنس **<u>تحته</u>** **<u>ستة انواع</u>** من الفضائل. و اعلم ان بعضا من العلمآء حصره في ثلثة السخآء و الجود و الايثار. اما السخآء فاعطآء الاقل و امساك الاكثر و الجود عكسه. و اما الايثار فهو اعطآء الكل و هو اشرف

---

1 Müminün 1-2
2 Mü'minûn, 23/10
3 Rûm, 30/44
4 Bakara, 2/110
5 Bakara, 2/261
6 Bakara, 2/195
7 ظ/ 10

الرتب و اعلاها و احقها بالمدح و اولاها كما قال الله *" و يؤثرون على انفسهم و لو كان بهم خصاصة"*[1]. قال الحكمآء و يشترط ان لا يكون الاعطآء لدفع الاعدآء او لطلب الجزآء و منهم من جعل انواع السخآء سبعة و زادوا المروة. و هي رغبة صادقة للنفس في الافادة بقدر ما يمكن. و منهم من جعلها ثمانية. و زادوا المروة و العفو ايضا. و ارادوا بالعفو ترك المجازاة بسولة من النفس مع القدرة. الا ان المصنف لما رأي الى المروة من قبيل الورع اعنى ملازمة الاعمال الجميلة و ان العفو من قبيل كبر النفس. و قد مر انهما من شعب الشجاعة حصر السخآء في ستة.

الاول **الكرم**: و هو عبارة **عن الاعطآء بالسهولة و طيب النفس** في الامور العظام و اما اطلاق السخآء على غير الله فقط و شمول الكرم لهما معا فلا ينافي كون الثاني نوعا للاول لان مدار النوعية و الجنسية خصوص المفهوم و عمومها و ذلك العموم لا ينافي الخصوص بحسب الاطلاق من جهة الشرع و لما كان الكرم فضيلة. فلها طرفان افراطها السرف و تفريطها البخل. قال الله *"و مثل الذين ينفقون اموالهم ابتغآء مرضات الله و تثبيتا من انفسهم كمثل جنة بربوة اصابها و ابل فآتت اكلها ضعفين"*[2]. قال علي رضى الله عنه "الافضال يعظم الاقدار". و قالوا البخيل يعيش في الدنيا عيش الفقرآء و يحاسب في الآخرة حساب الاغنيآء.

الثاني **الايثار**: و هو عبارة **عن ان يكون** الاعطآء **مع الكف عن حاجاته** اي مع كف المال الذي اعطاه عن الصرف الى قضآء حوايجها ثم البذل الى الغير. و هذه فضيلة مدح التنزيل صاحبها بقوله *"و يؤثرون على انفسهم و لو كان بهم خصاصة"*[3]. و قال عز و جل *" و يطعمون الطعام على حبه مسكينا و يتيما و اسيرا"*[4]. و لهذه الفضيلة ايضا طرفان افراطها السرف و تفريطها البخل. اما البخل فظاهر و اما السرف بذل المال الى غير من يستحقها شرعا و عرفا.

الثالث **النبل**: و هو عبارة **عن ان يكون** الاعطآء **مع السرور**. و قال الله *" و يطعمون الطعام على حبه مسكينا و يتيما و اسيرا"*[5] و اليه يشير قوله نبي في حق الصدقة "طيبة بها انفسكم". و له طرفان البخل و السرف كما مر بعينه.

---

1 Haşr, 59/9
2 Bakara, 2/265
3 Haşr, 59/9
4 İnsan, 76/8
5 İnsan, 76/8

الرابع **المواساة**: و هي عبارة عن **ان يكون** الاعطآء **مع مشاركة الاصدقآء** اي يشاركهم الانتفاع و التمتع بعد ما بذل المال عليهم. قال رسول الله "البركة في المال من ايتآء الزكوة و مواساة المؤمنين و صلة الاقربين". و طرفاه ما مر ايضا.

الخامس **السماحة**: و هي عبارة **عن بذل ما لا يجب تفضلا** و انما قيد بهذا لان [1] بذل ما لا يجب بذله مسامحة يتوقع بازآئه مجازاة فلا يسمي تفضلا و لا سماحة اذ التفضل طلب الفضل على الغير و هو لا يوجد الا بدون المجازاة. قال النبي صلى الله عليه و سلم "السماح رباح". قال علي رضى الله عنه "كن سمحا و لا تكن مبذرا". و طرفاه قد مر.

السادس **المسامحة**: و هي عبارة عن **ترك ما لا يجب** تركه **تنزها** كمن نقص من المال الذي له على الآخر قدرا معينا بلا توقع مجازاة و لا شك ان ذلك لم يكن واجبا عليه بل فعله تنزها فسمي بالمسامحة. قال الله *" و ان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة و ان تصدقوا فهو خير لكم"* [2]. و قال النبي "من انتظر معسرا او وسع له اظله الله تحت ظل عرشه يوم القيامة يوم لا ظل الا ظلة". و

اعلم انك لما عرفت ان قوي النفس الانساني ثلث الحكمة و الشجاعة و العفة و ان الا وساط منها فضائل و الاطراف رذائل و ان لتلك الوساط انواعا و ذكر نبذا منها. فاعلم ان تلك القوى الثلث اذا تسالمت و تعاونت في افعالها و استوت في الكيفية حتي بلغت الغاية التي خلقت لها حدثت العداله. و هي مسالمة هذه القوى بعضها بعضا و الانتصاف من نفسه و من غيره. و لهذا قال المصنف **و العدالة** التي هي من الفضائل النفسانية **اسم لما يجمع سائر الفضل** اي الفضائل الثلث من الحكمة و الشجاعة و العفة. قال الله *" و اقسطوا ان الله يحب المقسطين "* [3]. و قال الله *" اعدلوا هو اقرب للتقوي"* [4]. و قال الله *" ان الله يأمر بالعدل و الاحسان "* [5]. و قال عليه الصلوة والسلام "امرت بان اعدل بينكم". و قال علي رضى الله عنه "بالسيرة العادلة تقهر المعادي و اجناسها هي الفضائل المذكورة و انواعها لا تكاد تحصي كثرة و لا تحصر عدة لكن ذكر المصنف منها ما هو اظهر و اشهر فقال **و لها** اي و للعدالة اربعة عشر **شعب**.

الاولى **الصداقة: و هي** عبارة **عن محبة صادقة** و فيسمها بقوله **بحيث لا يشوبها غرض** اي لايريد لنفسه شيئا الا و يريده بالخليل اولا ثم قيدها بقوله **و يؤثره على نفسه في الخيرات**. لان المحبة

---

[1] و/ 11
[2] Bakara, 2/280
[3] Hucurât, 49/9
[4] Mâide, 5/8
[5] Nahl, 16/90

الصادقة امر باطني لا يظهر الا بحصول اثرها و هو الايثار المذكر و قد عرفت معنى الايثار. و المراد بالخير هنا المال كما في قوله الله *" ان ترك خيرا "*[1] اي مالا و في قوله الله " *و انه لحب الخير لشديد*"[2] اي لحب المال. و انما جمع الخيرات باعتبار اصناف المال و من عرف الفرق بين الصداقة و الصادقة لا يتوهم ورود شوال الدور. قال النبي صلى الله عليه و سلم "كونوا عباد الله اخوانا". و من الاحاديث الربانية "اين المتحابون بجلالي اليوم اظلهم في ظلي يوم لا ظل الا ظلي. و من كلام علي رضى الله عنه "اعجز الناس من عجز عن اكتساب الاخوان و اعجز منه من ضيع من ظفربه منهم". و اعلم ان طرفي انواع العدالة هما طرفا الحكمة او الشجاعة او العفة لتركبها منها فاعتبر بها في كل من انواعها.

[3]الثانية **الالفة**: و هي عبارة عن **اتفاق الآرآء في التعاون على تدبير المعاش** و يرجع هذه الى المشاورة اللازمة لها. قال الله *" و اذكروا نعمة الله عليكم اذ كنتم اعدآء فالف بين قلوبكم فاصبحتم بنعمته اخوانا"*[4]. و قال علي رضى الله عنه "المؤمن الف مألوف".

الثانية **الوفآء**: و هو عبارة **عن ملازمة طريق المواساة** فيما ليس مذموما عند الحكام الثلثة اعنى الشرع و العقل والعرف **و محافظة عهود الحظأ** في الدار و المال و النسب. قال الله *" اوفوا بالعهد ان العهد كان مسؤلا"*[5] *" بلى من او في بعهده و اتقي فان الله يحب المتقين"*[6].

الرابعة **التودد**: و هو عبارة عن **طلب مودة الاكفآء** و اهل الفضل **مما يوجب ذلك** مما يستلزم محبتهم من حسن اللقآء و امثاله. و بالجملة مما يناسب كل احد. قال النبي صلى الله عليه و سلم "التودد نصف العقل". و قال النبي "ان من المعروف ان تلقي اخاك بوجه طلق".

الخامسة **المكافاة**: و هي عبارة عن **مقابلة الاحسان بمثله او زيادة**. قال الله *" و اذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها اوردها "*[7]. و قال النبي صلى الله عليه و سلم "من اوتي فليكافي فان لم يستطع فليذكره فان ذكره فقد شكره".

السادسة **حسن الشركة**: و هو عبارة **عن رعاية العدل** اي الاعتدال **في المعاملات** المالية. قال الله*" ويل للمطففين الذين اذا اكتالوا على الناس يستوفون و اذا كالوهم او و زنوهم يخسرون"*[1]. و قال

---

1 Bakara, 2/180
2 Âdiyât, 100/8
3 ظ/ 11
4 Âl-i İmrân, 103
5 İsrâ, 17/34
6 Âl-i İmrân, 76
7 Nisâ, 4/86

عز و جل " *و لاتأكلوا اموالكم بينكم بالباطل"* [2] و في موضع آخروا و فوا الكيل و الميزان و لا يبخسوا الناس اشيآءهم.

السابعة **حسن القضآء**: و هو عبارة **عن ترك الندم و المن فى المجازاة** اي في مجازاة الحقوق الثابتة عليه. اما المن فانه مذموم شرعا فقوله" *و لا تبطلوا صدقاتكم بالمن و الاذي"* و عقلا لما قيل المنة تهدم الصنيعة. و كذا يذم الندم لانه يلحق المروة بالعدم. و اما محمودية حسن القضآء فلقوله الله" *هل جزآء الاحسان الا الاحسان"* [3].

الثامنة **صلة الرحم**: و هي عبارة **عن مشاركة ذوي القرابة في الخيرات** الدنيوية الحاصلة عنده. قال الله" *و الذين يصلون ما* امر الله به ان يوصل"[4]. و قال غز و علا " *و آتي المال على حبه ذوي القربي"* [5]. قال النبي صلى الله عليه وسلم "ايها الناس افشوا السلام و اطعموا الطعام و صلوا الارحام". و قال صلى الله عليه و سلم "ما من شيء اطيع الله فيه باعجل ثوابا من صلة الرحم".

التاسعة **الشفقة**: و هي عبارة **عن صرف الهمة الى ازالة المكروه عن الناس** لاجل انه و اصل الي مظلوم. قال النبي صلى الله عليه وسلم "ان احدكم مرآة اخيه فان رأي به اذي فليمط عنه". و قال صلى الله عليه و سلم "المؤمن مرآة المؤمن لانه يتأمله فيسد فاقته و تحمل حالته". [6] و قال عليه الصلوة والسلم "الراحمون يرحمهم الرحمن ارحموا من في الارض يرحمكم من في السمآء".

العاشرة **الاصلاح**: اي اصلاح ذات البين و هو عبارة **عن التوسط بين الناس في الخصومات بما يدفعها** مع رعاية المناسبة بين المدفوع و المدفوع عنه. قال الله" *فاصلحوا بين اخويكم"* [7]. و قال الله " *فاتقوا الله و اصلحوا ذات بينكم"* [8] و في موضع آخر لاخير في كثير من بخويهم الا من امر بصدقة او معروف او اصلاح بين الناس.

الحادية عشر **التوكل**: و هو عبارة عن **ترك السعي فيما لايسعه قدرة البشر**. قال الله" *و من يتوكل على الله فهو حسبه"* [9]. و قال الله" *و على الله فتوكلوا ان كنتم مؤمنين"* [10]. و المراد بما لا يسعه قدرة

---

1 Mutaffifîn, 83/1-2
2 Bakara, 2/188
3 Rahmân, 55/60
4 Ra'd, 13/21
5 Bakara, 2/177
6 12 /و
7 Hucurât, 49/10
8 Enfâl, 8/1
9 Talâk, 65/3
10 Mâide, 5/23

البشر هو المسببات. اذ للاسباب مما يدخل تحت قدرته فتفويض المسببات الى الله بترك السعي فيها بعد مباشرة اسبابها بقدر ما يمكن هو التوكل. كما قال عليه الصلوة و السلام لا عرابي بعد ما قال ارسلت الناقة و توكلت على الله اعقلها و توكل على الله. و فيه ارشاد الى ان التوكل ليس ترك مباشرة الاسباب بل ذلك ربما يكون منهيا عنه. و انما التوكل تفويض المسببات الى الله بعد مباشرة اسبابها العادية اذ المسببات يمكن تخلفها عن اسبابها و ان جرت العادة بترتيبها عليها و ذلك الترتب ان كان كليا يسمي التخلف حرق العادة. و ان كان اكثريا يسمي نوادر. و ان كان قليلا يسمي عاديا. اقول هذا الذي ذكرناه في تحقيق التوكل هو ما ذهب اليه الجمهور. و قد غلطوا في تحقيقه الا من عصمه الله و قليل ما هم ذلك لان التوكل لو كان مباشرة الاسباب العادية و تفويض المسببات الى خالقها لكانت الاشاعرة باجمعهم حتى المحترفة و التجار من المتوكلين الابرار و لم يختص التوكل بواحد بعد واحد من الاخيار بل التوكل ترك مباشرة التعمق في الاسباب الوهمية للمبتدئين و ترك مباشرة الاسباب الظنية للراسخين. و اما الاسباب القطعية فلا غني عنها بكل حال بل قد يكون تركها حمقا و خرقا بل انما ان ادي الى تضييع واحد من الامور الثلثة اعنى النفس و المال و العرض. و تمام تحقيق معني التوكل قد ذكرناه في رسالة الشفآء لادوآء الوبآء.

الثانية عشر **التسليم:** و هو عبارة عن **الانقياد لامر الله و ترك الاعتراض فيما لا يلايم** طبيعته و مصلحته بحسب الظاهر. قال الله *"فلا و ربك لايؤمنون حتي يحكموك فيما شجر بينهم ثم لايجدوا في انفسهم حرجا مما قضييت و يسلموا تسليما"* [1].

الثالثة عشر **الرضآء**: و هو عبارة عن **طيب النفس فيما يصيبه** من المصائب **و** فيما **يفوته** من الفوائد **مع عدم التغير**. و قد يقال عدم التغير مستدرك لكن اذا فسر طيب النفس بترك الاعتراض يحتاج اليه. اذ قد يتخلف [2]طيب النفس بهذا المعنى عن عدم التغير فلا يكون رضى نعم. اذا فسر طيب النفس بما لا يخالف ما يشتهيه النفس يستلزم عدم التغير لكن المصنف اراد الاول. قال الله" *لكيلا تأسوا على ما فاتكم و لا تفرحوا بما اتآكم"* [3].

الرابعة عشر **العبادة**: و هي عبارة **عن تعظيم الله و** تعظيم **اهله** من الانبيآء و الاوليآء و الائمة **و امتثال او امره** الشرعية مع الاجتناب عن النواهي الشرعية. و اعلم ان من جملة اهل الله العامآء العاملون بعلمهم كما قال النبي اهل القرآن اهل الله و خاصته. فالمراد بالعلمآء علمآء التفسير و الحديث العاملون بما فيه و الآمرون بالمعروف و الناهون عن المنكر لا العلمآء السوء الذين هم

---

[1] Nisâ, 4/65
[2] ظ/ 12
[3] Hadîd, 57/23

اخوان الملوك و اخوان السلاطين. قال الله في حق العبادة *"فاعبد الله مخلصا له الذين"*[1]. و قال عز و جل و *" اعبد ربك حتى يأتيك اليقين"*[2] اي الموت. و قال عز و علا *" اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولي الامر منكم"*[3]. و مما ينبغي ان يعلم ان آفة العبادة الريآء فينبغي الاجتناب عن ذلك كما قال الله *" يراؤن الناس و لا يذكرون الله الاقليلا "*[4]. و قال النبي صلى الله عليه وسلم "لا يقبل الله عملا فيه مثقال ذرة من ريآء". و قال علي رضى الله عنه "للمرائي اربع علامات يكسل اذا انفرد و ينشط اذا كان بين الناس و يزيد في العمل اذا اثنى عليه و ينقص منه اذا ذم به. و الله اعلم

المقالة الثانية

المقالة الثانية في حفظ الاخلاق الجبلية **و اكتسابها** اذا لم يكن جبلية. لما و ضع المقالة الاولى لمعرفة الفضائل لتحفظ و تكتسب و معرفة الرذائل لتجتنب عنها او تزال. و عدم ذكر الرذائل في البعض للاعتماد على فهمها من اضدادها اذ بضدها تتبين الاشيآء. وضع المقالة الثانية لبيان طريق حفظ الفضائل و اكتسابها و طريق اجتناب الرذائل و ازالتها. و اما ما توهم من ان المذكور فيها طريق ازالة الرذائل دون اكتساب الفضائل فمدفوع بان الاول لما استلزم الثاني اكتفي بذكره. و انما لم يعكس مع ان اللزوم من الطرفين بنآء على ان الاهم ازالة الامراض. و ايضا المقصد من الحركة ترك المنافر اولا ثم طلب الملايم. و لا شك ان هذا من قبيل الحركات النفسانية. **من حصل له فضيلة** من الفضائل النفسانية **بكسب** فيما حصل بعد ان لم يحصل **او طبع** فيما حصل بطريق الجبلة. و ذلك بان يكون بين ذلك الخلق و المزاج مناسبة مخصوصة لا بان يندرج في الطبع بحيث يكون الطبع مخلوقة عليها و مستلزمة اياها و الا لم يمكن ازالتها. و قد مر امكان ازالة الاخلاق فالفضائل سواء كانت بطبع او بكسب. **فليحفظها** الانسان باقتنائها و تحلية نفسها بها فانها هي الفوز العظيم[5] فكما يجب على من يريد صحة المزاج استعمال الملايمات و الاجتناب عن المنافرات. كما تقرر عند اطبآء الابدان كذلك يجب على من يريد حفظ الفضائل النفسانية مباشرة ما يوافقها و الاحتراز عما ينافيها كما نطق به اطبآء النفوس من اصحاب العرفان و الحكمآء البالغين درجات الايقان و انواع اسباب المحافظة اربعة. اولها **بملازمة اهلها** من ذوي الفضائل اذ النفس اذا كانت خيرة سعيدة مقبلة على كمالها من جناب القدس معرضة عن وبالها في جوار الرجس ان يحفظ صحتها بملازمة من يجانسه من اربابها و معاشرة من يشاكله من اصحابها و طلابها و اتخاذ اخوان الصدق من اهل

---

1 Zümer, 39/2
2 Hicr, 15/99
3 Nisâ, 4/59
4 Nisâ, 4/142
5 13/و

الفضل و رفقآء الخير من زمرة الحق و استماع احاديثهم و اخبارهم و اتباع سيرتهم و اثارهم. **و عدم صحبة الاشرار** من اولى الرذائل و مجانبة اهل الشر و القبايح خصوصا اولي الهزل و المجون و ذوي السخرية و الهجون و الاحتراز عن صحبتهم و الاجتناب عن سنتهم و طريقتهم و ترك استماع اراجيزهم و جرافاتهم و رفض اقتفآء اباطيلهم و جرافاتهم. فان للصحبة تأثيرا قويا و للخلطة تغييرا عجيبا. قال الشاعر اذا كنت في قوم فصاحب خيارهم و لا تصاحجهم الاردي فتردي مع الردي عن المرء لا تسأل وسل عن قرينه فكل قرين بالمقارن يقتدي. و لما كان اصحاب الشر ثلثة اصناف ذكر هم و خذر عن صحبتهم بطريق الوصية. فقال **و اياه** اي فليتق من حصل له فضيلة **و الاسترسال** اي استرسال نفسه **في الملاهي** التي هي ملاذ الحواس **و المزاح** الذي هو من لذائذ الطبع **و المرآء** الذي هو من مرغوبات النفس فان هذه الامور ربما اضلت العامل الفاضل و اغوت العالم الكامل فكيف بالاحداث المستعدين و الفتيان المسترشدين و سبب ذلك اعتياد النفس في مبدأ جبلته و اول فطرته باللذات البشرية و الراحات البدنية فليقتصر على ترويح النفس بالبشاشة و الطلاقة في موانسة الاصدقآء و مداخلتهم و المزاج المستعذب و الكلام المستملح في مفاكهة الاخلآء و مطايبتهم. فان للانبساط طرفين افراط و هو الخلاعة و الفسوق و تفريط و هو القبض و العبوس. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم روحوا القلوب ساعة.

و الثاني من انواع اسباب محافظة الفضائل قوله **و ليرض نفسه بوظائف علمية** افادة و استفادة **او فكرية** في نفسه و حده ليتمرن النفس في النظر و لا يتصرف في جانب القدس بالنظر و لا يسو عن اهمالها و الاخلال بها و لا يقرنه التدرب و المهارة في العلوم عن مواظبة التفكر و التذكار و المداومة علي البحث و التكرار.[1] فانه من اعظم الآفات و افسد العاهات. و تلك الرياضة لما لم يتيسر الا بتذكير ثلثة امور امر بذلك. فقال **فليذكر جلالته** اي جلالة العلم في الدارين و ذلك لشرف مقتنياتها و نفاسة مكتسباتها فللنفس فيها لذة عظيمة و نشاط. و لهذا تنبسط عليها اي انبساط و تهز علي اقتنآئها و تحرض على استيفائها. و ليذكر ايضا **دوامه** اي دوام العلم بدوام آثاره ما دام يبقي النفس. و ذلك كدوام النور بدوام الشمس حتي يفوز بالبقآء الرضي الابدي و دوام العيش الهني السرمدي. **و** ليذكر ايضا **صفآءه** اي صفآء النفس حيث يتشبه بسبب العلم بالواحد الحقيقي في معرفة حقايق الامور *" و من لم يجعل الله له نورا فماله نور"*[2]. و لما كانت الاشيآء تتبين باضدادها

---

[1] ظ/ 13

[2] Nûr, 24/40

عقب هذه الثلثة بذكر اضدادها على الترتيب. فقال **و** ليذكر **حقارة الدنيا و زوالها و نكدها** اي تكدرها كما هو المقرر عند اهل الاعتقاد و الظاهر لارباب الاستبصار فينبغي ان يبصرها خساسة حطام الدنيا و نكدها و قلة ثباته قصرا مدة حتي يستحقره فينفض اليد منه و ينقبض و يشمئز عنه. و ليذكر ما قاله ابو نواس في حق الدنيا و هو ابلغ ما قيل في وصف الدنيا "الا كل حي ها لك و ابن هالك و ذو نسب في الهالكين غريق اذا امتحن الدنيا لبيب تكشفت له عن عدو في ثياب صديق". و يعتبرها بتها لك ارباب الدنيا على النذر الحقير مع كثرة تطرق الآفات اليه و احتمالهم المتاعب و المشاق في تحصيله مع سرعة طريان الفنآء و الزوال عليه. و تقاعدها عن الحظ الخطير مع دوام سلامته و الاعراض عنه مع خفة مؤنته و عدم انقطاع لذته. و يذكرها بامثال قوله الله في قارون" *فخرج علي قومه في زينته قال الذين يريدون الحيوة الدنيا يا ليت لنا مثل ما اوتي قارون انه لذ و حظ عظيم و قال الذين اوتوا العلم و يلكم ثواب الله خير لمن امن و عمل صالحا و لا يلقيها الاالصابرون"* [1]. و اشباه قول علي بن ابي طالب كرم الله وجهه "رضينا قسمة الجبار فينا لنا علم و للاعدآء مال فان المال يفني عن قريب و ان العلم باق لا يزال". و ايضا بالغ في توبيخ نفسك و تهديدها بالخطاب و العتاب بان تقول لها ايتها المسكينة تفقدي حال من يحزن كسر الاحجار و قطع الهشيم و انظري تنافسك فيها و تحاميك عليها كانها تظنها من النعيم المقيم. ويلك يا شقية انت منعمة بايادي الملك العلام افترغبين في ارواث مذابل الانعام انت مشرفة بخلقة الجبار الاعلى افتقتفين باشتمال هذه الادنى انت مكرمة لمنادمة القدوس السلام. افترغبين الى معاشرة الخساس اللئام فتعسا للشهوة الردية و بؤسا للصيعة الكلبية.

و الثلث من انواع اسباب محافظة الفضائل ما ذكره بقوله **و يختار من اصدقآء الصدق من ينبهه على عيبه** فان الصديق مخزن الاسرار و عيبة العيوب فان العيوب لصاحبها غيوب و ذهن صاحبها عنها محجوب. فيمكنه من نفسه ليطلعه على عيوبه الكامنة. و كم من عيوب نفس [2] صاحبها عنها آمنه. و ينبغي ان يمتحنه باظهار بعض الصغاير بحضرته فان انس منه تقصيرا في فشآنه عليه فعليه بهجرته و ان ابصر منه اكتتاما عنه لفرط اخآئه لالاضراره و جفائه عاتبه على ذلك و اوعده الفراق فانه يشبه الخيانة و النفاق و ينبغي ان لا يقتصر على هذا اذ من يكشف العيوب من الاصدقآء اعز من الكبريت الاحمر بل ملحق بالعنقآء. و لهذا ينبغي **ان يتفحص قول اعدائه فيه** يظهر الغيب اذ لا تطلع احد علي الذلة و العيب مثل عدوه و شنئاته. و لا اعرف منهم بسيئآته كما قيل و عين البغض تبرز كل عيب و عين الحب لا تجد العيوبا.و يعلم **و** ينبغي **ان يعلم منه** اي من

---

1 Kasas, 28/79-80
2 و/ 14

العدو **عيوبه فيتركها** اذ الاعدآء لا يستر العيب بل لا تجد غير العيب شيئا. فاذا استكشف عن سيئآته فيستاء صلها عن نفسه بحسار الحسنات و السيئآت كل يوم فيقابل النفس بالعتب و اللوم و يتوب عنها ويحثها على الحسنات و الرخصة اليها الى ان تنقلع اثرها برمته. و ان لم يمكنه ذلك **ينظر في معايب الناس فيجتنبها** لما يستقبحها و يتنفر عنها و يشكر الله على موهبة.

و الرابع من انواع اسباب الفضائل ما ذكره بقوله **و ان راى فتورا** في النفس اي و ان توجس في اثنآء قلعها و استيصالها نفورا و فتورا من النفس طوعها بالرياضات الصعبة. اي ادبها برياضة باهضة و هضمها بمشقة قادحة حتي يستسعد بتوفيق الله و عونه و حسن هدايته و صونه تصفية لها عن الكدورات الجسمانية لتنقاد و يترك ما اعتاده من الراحة و التهاون في مشاق اقتنآء الفضائل و التجنب عن الرذائل.

ثم ان المصنف لما فرغ عن بيان طريق محافظة الفضائل شرع في بيان طريق ازالة الرذائل التي هي الامراض الروحانية. فقال **و من حصل له مرض** روحاني فطريق معرفته ان تكون ذلك الخلق اسهل عليه و الذ عنه من ضده. **فليعالجه بارتكاب** اربعة امور كما ان ملاك الامر في المعالجة البدنية دفع المرض بالضد و طريقه اربعة امور ايضا الغذآء الدوآئي ان امكن و ان لم ينجع فالدوآء اما الغذآئي او المطلق و ان لم ينفع فالسم و ان لم يبرئ فالكى او القطع.

اولها ارتكاب **الفضيلة المقابلة** لتلك الرذيلة الحاصلة للنفس كالسخآء المقابل للبخل فيعود النفس اياه بارتكابه الى ان يزول ما يقابله كما قال الله *" ان الحسنات يذهبن السيئات"*[1]. و هذا نظير علاج البدن بالغذآء.

و ثانيها ما اشار اليه بقوله **ثم التعنيف** على النفس بعد ما لم يفد ارتكاب الفضيلة المقابلة بان يكلف النفس ترك تلك الرذئلة بالعنف مع التعيير و التوبيخ في السر و العلانية. هذا نظير العلاج بالدوآء.

و ثالثها ما ذكره بقوله **ثم** ارتكاب **الرذيلة المقابلة** للرذيلة الراسخة في النفس اذا لم يفد ارتكاب الفضيلة المقابلة و لا التعنيف على الرذيلة الراسخة مثلا. اذا اريد ازالة البخل و لم يتيسر[2]ذلك بارتكاب السخآء و تعيير النفس على البخل. ينبغي ان يكلف النفس الاسراف حتي ينمحي البخل و ينقطع عرقه باعتياد النفس البذل ليكون اختيار السخآء سهلا على النفس. و لكن ينبغي ان يكون ارتكاب الرذيلة قدر ما يزول الرذيلة الراسخة لئلا يصير الرذيلة الاخرى ملكة راسخة فتقفز من

---

1 Hûd, 11/114

2 ظ/ 14

ورطة وتقع في اخرى و الي هذا يشير قوله **<u>فليحفظ</u>** المعالج ارتكاب الرذيلة المقابلة حد العلاج **<u>حتي لا يتجاوز</u>** النفس الى **<u>الطرف الآخر</u>** للفضيلة كما ظهر لك من التمثيل المذكور. و هذا نظير العلاج بالسم.

و رابعها ما ذكره بقوله ثم ارتكاب **<u>الرياضات الشاقة</u>** اذا راسخت الرذيلة في النفس و صارت عسيرة الزوال عنها و لا يغني بذلك العلاجات المذكورة فيحتاج الى ارتكاب العلاجات الصعبة و الرياضات الشاقة كارتكاب النذور و الوفآء عليها و ارتكاب العهود الصعبة ان عاد اليه و غير ذلك من التزام الاعمال الصعاب حتى ترضي و تذعن لما هو الاسهل منها بالطيب و السهولة. و هذا نظير المعالجة بالكي او القطع و قد قيل آخر الدوآء الكي.

و اعلم ان المصنف لما فرغ من ذكر اجناس الامراض وقانون المعالجات علي الوجه الكلي شرع في ذكر ارداء الامراض و افسدها من انواع اجناس الامراض و ان كان في ذكر ما سبق كفاية لمن اعتبر الا انها اوردها في صورة جزئية ليتقرر تلك الكليات في النفوس و يعلم طريق مقايسة البواقي عليها فقال **<u>و لنذكر امراضا جزئية</u>** صعبة **<u>يكثر وقوعها مع علاجها</u>** حتي يقاس علاج بواقيها عليها. اعلم ان الامراض النفسانية باعتبار منشائها ثلثة اصناف. لانها حاصلة اما من القوة النظرية و اما من القوة الدفعية و اما من القوة الجذبية اما الحاصلة من القوة النظرية فثلثة.

احدها **<u>الحيرة</u>:** و هي من جنس افراط القوة النطقية كما ان تفريطها الجهل البسيط و من ردآءة كيفيتها الجهل المركب. **<u>و سببها تعارض الادلة</u>** على المسائل المعضلة و المطالب المشكلة. و ذلك عند تسلط الوهم و عدم انقياده للعقل. قال الله" *و يمدهم في طغيانهم يعمهون*"[1]. و قال جل جلاله "*فانها لاتعمي الابصار و لكن تعمي القلوب التي في الصدور*"[2]. **<u>و علاجها ممارسة القوانين العقلية</u>** كالمنطق و المناظرة ليطلع على موضع الغلط بالاطلاع علي شرايط قد اهملها اولا و قيل علاجه تسخيره اولا بما يلجئه الى الاذعان من القواعد الرياضية المفيدة للاذعان و نذكر هذه القضية الاولية اعني ان النفي و الاثبات لا يجتمعان و لا يرتفعان لتعتقد على الاجمال حقيقة احد الطريفين و بطلان الطرف الآخر ثم مراعاة القوانين المنطقية. ثانيا ليطلع على [3]صحة حجة احد الطرفين المتحير فيهما ثم استحضار القياسيات المغالطية. ثالثا فانها عظيمة النفع خاصة في هذا الباب اذ بها يعرف فساد دليل الطرف الباطل ثم تصفح المقدمات المستعملة في الدليلين. رابعا و تفحص احوالها الصورية و المادية حتي يتخلص بعون الله عز و جل.

---

[1] Bakara, 2/15
[2] Hacc, 22/46
[3] و/ 15

و ثانيها **الجهل البسيط:** و هو عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما و هو من جنس التفريط. و هو في الابتدآء غير مذموم لانه شرط التعليم لكن الرضآء و القرار عليه مرض مهلك. قال الله *" ان شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون"* [1]. و في موضع آخر و *" يجعل الرجس علي الذين لا يعقلون"* [2]. و سببه حب الشهوات الحسية و الركون الي اللذات البهمية. **و اصحابه** اي الذين يتصفون بالجهل البسيط **كالانعام لفقدهم ما به يمتاز الانسان عنها** اي عن الانعام اعنى العلم. لان فضل الانسان النطق و فضله بآثاره اعنى العلم لان النطق ليس هذا الصوت المعتمد على مخارج الخروف بل الفهم و الادراك و اكتناه حقايق الاشياء. و اذا خلي عنه انخرطوا في سلك الانعام **بل هم** اي ارباب البسيط من الجهل **اضل** و ادني منزلة منها **لتوجهها** اي الانعام **نحو كمالاتها** الممكنة في مرتبة الحيوانية و قصورهم اي الجهال جهلا بسيطا عن تحصيل ما يمكن لهم من العلم و التمييز. و لا شك ان الانعام تبصر منافعها فيلزمها و مضارها فيهربها. و هؤلآء لا يدفع عار الجهل الذي هو اقبح المضار عن انفسهم. و قد لا خط المصنف في هذا المقام مضمون قوله عز و جل *" اولئك كالانعام بل هم اضل"* [3]. **و يعالج** مرض الجهل البسيط **بملازمة العلمآء** و مجالسة الحكمآء **ليظهر له نقصانه عند محاوراتهم** و مباحثاتهم خصوصا عند البحث عن المعاني الدقيقة. فيعلم ان الالفاظ التي كان يتكلم بها غيبتهم كاصوات الحيوانات الاخر سوآء و الا لما انقطع عنها عند الانسان الحقيقي. و يتحقق ان اطلاق اسم الانسان عليه بطريق المجاز التشبيهي او باعتبار ما سيؤول اليها. كاطلاق اسم البر على النبات الاخضر باعتبار استعداده لقبول صورة البر فيتصور قصوره عن درجتهم و يرى مراتبهم فوق اعين الناس على ان غيره من الحيوانات بالغة الى كمالاتها التي خلقت لاجلها. و اصله الى غايات مقاصدها حتي سائر الموجودات من العناصر و المعادن و النبات و هو محجوب بينه و بين كماله منقطع دون مراده. فاذا وقف على كونه اخرى و آخر من كل الاشيآء و احسن و ارذل من ذرات الهبآء يعلم شرف العلم و خلوه عنه فعسي ان يعبر نفسها بذلك العار فيغيرها و يباشر ازالتها بتوفيق الله و هدايته ان بقي فيه بقية من الاستعداد و مسكة من الرشاد. و الا فالمرض مزمن او خلقي فيكون هو في واد و العلم في واد من يهد الله فهو المهتدي *"و من يضلل الله فماله من هاد"* [4].

---

1 Enfâl, 8/22
2 Yunus, 10/100
3 A'râf, 7/179
4 Ra'd, 13/33

و ثالثها **الجهل المركب:** و هو خلو النفس عن العلوم مع اعتقاد انه عالم. [1] قال الله" *لم تقولون على الله ما لا تعلمون*"[2]. و ذلك ارداء اصناف الامراض و صاحبه قلما يرجي شفآؤه قد اعجز اطبآء النفوس و الارواح عن القيام بمعالجتها. لانه مع الجزم بعالميته لا يتنبه الجهل و ما لم يتنبه لم تتشوق الي طلب العلم. كما قال" *سوآء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون*"[3] حتي قال بعضهم باليأس عن العلاج لان طلبه موقوف على الانتباه الموقوف على الطلب. ولا يخفي ان التعلم لكونه امرا اختياريا يتوقف علي الطلب و لذهاب بعض الناس على امتناع العلاج. قال المصنف **ان قبل العلاج** لكن لما ذهب الاكثرون الى امكان العلاج لكن مع العسر بين طريق علاجه بقوله **فبملازمة الرياضات** كالهندسيات و الحسابيات لان مقدماتها يقينية لا يشبوها الوهم فلا يقع فيها سوء الفهم. لكن ينبغي ان لا يردع اولا عن معتقده لئلا يأبي كل ما يسمع فلا ينزجر عن كل ما يعرض عليه بل ينبغي ان يمارس على العلوم المذكورة **ليطعم لذة اليقين** و يستأسن بالتحقيق فيتجلي مرآة قلبه بنور الهدي عن ظلمة الشبهات. و لذلك كان الاوائل يقدمون العلوم الرياضية في التعليم حتى على المنطق تعويد النفوس المتعلمين على اليقين بل هذا احد و جوه تسمية تلك الوجوه بالرياضيات لوقوع رياضة الافكار اولا بها **ثم التنبيه على مقدمة** من البراهين **بالتدريج.** و يعرض عليه اثنآء المباحث ما يدحض اعتقاده و يوجب بطلان مذهبه و فساده حتي يتزلزل في عقيدته و على هذا تراض شيئا فشيئا باليقينيات و يقرر عليه ما يبطل معتقده من الواضحات ثم يستعمل معه ما يدل على اثبات نقيضه من الحجج النيرة و البراهين القاطعة الى ان يعود الى الجهل البسيط فيعالج بما ذكر. و اذا عرفت الامراض الثلاثة الحاصلة من قوة النطق و طريق علاجها فاعلم ان الامراض الحاصلة من قوة الدفع ايضا ثلثة. و هي الغضب و الجبن و الخوف.

اما الغضب: و هو شدة هيجان النفس شوقا الى طلب الانتقام. و هو مرض ردي يكاد يهلك صاحبه. قال النبي صلى الله عليه وسلم "شراركم من يكون سريع الغضب بطئ الفئ". و قال بعض العلمآء من وقع في لجة بحر خضم متلاطم وقت هبوب الرياح العاصفة و قد اشتملت اللجة على جبال راسيات آمن عندي من الغضبان لان حيلة الملاح ربما ينجع و التضرع و الخضوع عند الغضبان لا ينفع. فنقول **الغضب** يعالج **بنفي اسبابه** لان انتفآء الاسباب سبب لانتفآء المسبب. و اسبابه كثيرة لكن اعرفها و اشهرها عشرة **و هي** اي تلك الاسباب.

---

[1] ظ/ 15

[2] Bakara, 2/85

[3] Yâsîn, 36/10

احدها **العجب:** بضم العين و هو ان تظن الرجل اختصاصه بمزية ليست له. قال الله *" لقد استكبروا في انفسهم و عتوا عتوا كبيرا"*[1]. [2] و قال علي بن ابي طالب رضى الله عنه "عجب المرء بنفسه احد حساد عقله". و قال رضى الله عنه "لا وحدة او حش من العجب".

و ثانيها **التكبر:** و هو قريب من العجب الا ان المعجب يكذب الناس و المتكبر يكذب الناس بتخييلهم ما ليس فيه حيث يترفع عليهم و نفسه خالية عن ذلك الظن. و اشار الى علاج العجب و الكبر بقوله **و هما** اي العجب الكبر **بدع** اي بديع غريب **ممن** هو قد **جرى مجرى البول مرتين** تارة من الاب حالة المباشرة و اخرى من الام حالة الولادة. و حاصله ان يتفكر في مبادي بنيته و اطوار خلقته كما قال الله *" انا خلقناكم من تراب ثم من بطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة و غير مخلقة"*[3]. و قال الله كذلك *"يطبع الله على قلب كل متكبر جبار"*[4]. و من الاحاديث الربانية "الكبريآء ردآئى و العظمة ازاري فمن نازعني في واحد منهما قذفته في النار". قال النبي صلى الله عليه وسلم "الا اخبركم باهل النار كل عتل جواظ متكبر". و من كلام علي رضى الله عنه "عجبت بالمتكبر الذي كان بالامس نطفة و يكون غدا جيفة و قد اخذ منه". من قال انت الذي اوله نطفة قذرة و آخره جيفة مذرة و فيما بينهما تحمل العذرة. **و هو ميت** اي سيموت **غدا.** و التعبير بميت للاشارة الى تحقق و قوعه البتة. و التوقيت بالغد للتنبيه على ان كل آت قريب. و مع ذلك **فهو يحتاج الى ابنآء جنسه** حالتي الحيوة و المماة لكون الانسان مدنيا بالطبع اذ لا يوجد احذ منا الا و هو محتاج الى غير في اسباب معاشه و معاده و كل ما كان كماله بالغير فهو ناقص في ذاته. و اذا علم ان كماله عند الغير راي ذلك الغير افضل منه. و ان امعن النظر و انصف من نفسه وجد في كل شخص بل في كل شيء فضيلة ليست فيه فلا اقل من الاشتراك و عند ذلك يقف على نقصانه في المآل و يأمن من هذا الدآء العضال. و بالجملة دوآء المرض المذكور الفكرة فيما ذكر من الامور اعنى المبدأ و الوسط و المنتهي كمالا يخفي عل اولى النهى.

و السبب الثالث الافتخار: و هو المباهاة بما هو خارج عن ذاته مما هو في معرض الزوال و الآفات كالمال و النسب و الجاه. قال الله *"الهيكم التكاثر حتي زرتم المقابر"*[5]. و قال عليه الصلوة و السلام "لا تأتوني بآبائكم و أتوني باعمالكم". و قد اشار المصنف الى العلاج عنه بقوله **و الافتخارابعد منهما** اي من العجب و الكبر **لانه بفضيلة الغير**. و ان فضيلة لا ينتقل اليه بل هي ثابتة اليه له. هو

---

1 Furkan, 25/21
2 و/ 16
3 Hacc, 22/5
4 Mü'minûn, 23/35
5 Tekâsür, 102/1-2

اذا تجرد عنها لا يكون متزينا و متجملا في نفسه. قال الله" *يوم لا ينفع مال و لا بنون الا من اتى الله بقلب سليم*"[1]. و قال الله" *فاذا نفخ في الصور فلا انساب بينهم يومئذ و لا يتساءلون*"[2]. **و يعرف قلة اعتبار**[3] **بالسفر الى حيث لا يعرف** يعني ان مصداق ما ذكره من الكلام انه اذا تغرب عن وطنه و حيل بينه و بين عرضه بقي عريا عن تلك الزينة. و ايضا لا يعرف نسبه مع انه مباين عنه مفارق اياه غير باق ببقآئه اذ الاموال تغصب و تنهب و الاسلاف تنهي و تنكر و لو فرض ابوه حيا لا يستقل بالفضيلة و لم تتعد اليه. قال الشاعر" و ما الفخر بالعظم الرميم و انما فخار الذي يبغي الفخار بنفسه".

و السبب الرابع **المرآء: و** الخامس **اللجاج و هما قاطعان للنظام** اي نظام العالم. اذ النظام لا بد لها من الفة و يتولد منها البغض و الحقد المزيلين الالفة فيلزمهما قطع النظام قطعا. فصاحبهما اخس الناس رتبة و ارذلهم منزلة. و اعلم ان المرآء مخاصمة تحدث من رعاية المصلحة الجزئية. قال الله" *بل الذين كفروا في عزة و شقاق*"[4]. و سببه شدة تعلق النفس بالمنافع البدنية و السعادات الخارجية لان اكثر الناس من فرط لهجهم بحب الحيوة الدنيوية و كثرة شغفهم بالملاذ الحسية يجذبون كل ما يخصهم من النفع و يخصون كل ما يضر انفسهم بالدفع لا يبالون باضرار الغيران كان فيه نفعهم و ذلك من قصور نظرهم. و علاجه بعث النفس على ادراك المطالب الكلية و تصور المنافع العامة. اذ بذلك تعلو الهمة و تنجلي الغمة. و يتجرد عن العلايق الطبيعية و الشوائب الوهمية و ينفعه القآء قاعدة التوحيد يجد نفعه مع نفع غيره و ضره مع ضر غيره لان الكل ينظر التوحيد واحدا و يزول عنه عشق الشيء المخصوص و منشأ ظهور الوحدة في النفس النظر الكلي العقلي. كما ان مبدأ الكثرة النظر الجزئي الحسي. و اما اللجاج فهو عناد ينشأ من طلب الترفع و محبة الغلبة. فهو قريب من المرآء الا انه اخس منه. قال الله "*فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم*"[5]. و علاجه ما مر في العجب و المرآء و رب جمعية فرق اللجاج شملها و قطعت و صلها و هو في الحقيقة عداوة الله و مناقضة حكمة لانها تقتضي التفرق و تبديد الالتيام و عناية الله تقتضي التوافق و ضبط النظام.

و السبب السادس **المزاح** و السابع **الاستهذآء**: اما المزاح فظاهر. و اما الاستهذآء فهو استخفاف نفوس الناس و التمسخر بهم. **و هما مع قلة الفائدة** مستتبعان لثلثة امور. احدها انهما **مسلبة للبهآء**

---

[1] Şuarâ, 26/88-89
[2] Mü'minûn, 23/101
[3] ظ/ 16
[4] Sâd, 38/2
[5] Âl-i İmrân, 3/66

اذ كم من دعابة يصب عرض اخيه و كم من سخرية يسلب وقاره فيه. و يحكي ان ابانواس كان يمشي في سكك بغداد و هو غلام صبيح اذ مر به الفرزدق و هو رجل قبيح قال له ما يصنع الحور بين الدور. فقال ابونواس على الفور و ما يصنع الشيطان بين الحيطان. و انت خبير بانه لو سكت الفرزدق. لكان عرضه اسلم و لكن البادي اظلم و ثانيهما انهما **مجلبة**[1] **للاعدآء** لانهما يولدان الحقد. اذكم من دعابة خفيفة و مزاحات لطيفة و مطايبات شريفة شاهدناها من بعض الظرفآء تتدرج في الريادة قليلا قليلا الى ان اورثت وحشة و مرآء و عداوة و بغضا. و كذا الاستهذآء يعرض نفسه للمذلة و الهوان و لا يبالي بما سمع من الفحش و شتم الاقران و يبلغ به السخرية و الاضاحيك الي الحال المستبشع و الامر الركيك و ثالثها ان ما ذكر من الامرين **قاطع للنظام** كما عرفت. و اعلم ان الاستهذاء قد يتوسل به الى المطالب الخسيسة من اسباب المعيشة و لهذا يرفضها الحر العزيز النفس لانه يقع من خفة العقل و قلة اعتنآء صاحبه بامر النفس. قال الله حكاية عن قول موسي في جواب *" اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين"*[2]. و قال الله *"يا ايها الذين آمنوا لا يستحر قوم من قوم عسي ان يكونوا خيرا منهم"*[3]. و علاجه البحث و التفتيش عن شرف النفس و كرامتها ليعن له الاعتنآء بشانها و ملازمة افعال الاحرار و تعلم العلوم الحقيقية فانها تورث الجد و تحدث خطر النفس و وقعها.

و اما المزاح: فما كان من طيب النفس و على سبيل الظرافة مرعيا فيه الاقتصاد فلا بأس به بل كان محمودا. و كان رسول الله صلى الله عليه وسلم "يمزح و لا يهزل و قيل له انك تداعبنا يا رسول الله قال اني و ان داعبتكم و لكن لا اقول الا حقا". و لقد تتبعنا ما صدر عنه صلى الله عليه وسلم في امر المزاح فقد بلغ اربعين حديثا و جعلناها رسالة. و لم نجد زايدا على ذلك مع شدة تنقيرنا و تفتشنا عن ذلك. و ايضا كان علي كرم الله وجهه مزاحا حتى قال ابن العباس ما اخلفك بالامامة لولا الدعابة فيك و قال سلمان رضى الله عنه له كرم الله وجهه هذا الذي اخرك الى الرابعة روى ان سلمان رضى الله عنه كان يغتسل و رماه على كرم الله وجهه بالرمل من حيث لايراه و تتبع سلمان رضى الله عنه و لم يراحد او رمي اخرى و تتبع هو ايضا مرة اخري و هكذا الى ان لبس سلمان رضى الله عنه ثيابه و راي عليا كرم الله وجهه و حين رآه قال ذلك القول و لما وجب الاحتياط في رعاية القصد و كان ذلك صعبا جدا اذ ربما يعتاد النفس حد الافراط. قال **و من عجز عن الاقتصاد**

[1] و/ 17
[2] Bakara, 2/67
[3] Hucurât, 49/11

في المزاح فليتركه بالكلية حذرا عن الوقوع في طرف الافراط و الوقوع في الكلام الفاحش متدرجا. اذ الوقوف على حد الاعتدال متعسر جدا.

و السبب الثامن **الغدر:** و هو مخادعة الناس عن مقاصدهم من المال و العرض و الجاه و غيرهما. قال الله في ذم المشركين *" لا يرقبون في مؤمن الاو لا ذمة اولئك هم المعتدون"*[1]. و قال النبي صلى الله عليه وسلم "لا ايمان لمن لا امانة له و لا دين لمن لا عهد له".

و التاسع **الضيم:** و هو اذي الغير على وجه الانتقام فهو من باب الظلم و الله لا يحب الظالمين. و اعلم ان عاقبة الظلم وخيمة و موقعه قبيح فانه يحط اولا عن رتبة النبوة كما قال الله *"لاينال عهدي الظالمين"*[2]. و ثانيا عن درجة الولاية *"الا لعنة الله علي الظلمين"*[3]. و ثالثا عن مرتبة السلطنة بيت الظالم خراب و لو بعد حين. و رابعا عن نظر الخلايق جبلت القلوب على حب من احسن اليها و بغض من اسآء اليها. و خامسا عن حظ نفسه *"و ما ظلمونا و لكن كانوا انفسهم يظلمون*[4]*."* و الله در القائل لا تظلمن اذا ما كنت مقتدرا فالظلم اخره يأتيك بالندم نامت عيونك و المظلوم منتبه يدعو عليك و عين الله لم تنم و قيل اتعب بالدعآء و تزدريه و ما يدريك ما صنع الدعآء سهام الليل لا تخطي و لكن لها امدو للامد انقضآء. ثم اشار المصنف الى علاجهما بقوله **و هما** اي الغدر و الضيم **لمتاع الدنيا** يعني ليتفكر في خساسة المطلب منهما فان الغاية القصوي و الفائدة العظمى منهما حصول متاع الدنيا **و هو قليل** و الآخرة خير[5]لمن اتقى. و لا شك ان مطلوب كل احد اقل من القليل بالنيبة اليه و قد يفضي الى اعظم المفاسد و ذلك لان الغدر منشاؤه محبة الدنيا حتى يختار الدنيا على الصديق و هو ارداء اصناف الغدر مع ان الدنيا في معرض التغير و الزول و حبها رأس كل خطيئة فلا يحسن اختياره على اخواته و اصدقآئه الذين يعاونون و يظاهرونه على الدوام فيؤدي الى تبديل الفاني على الدائم و هذا من اعظم المقاسد و ايضا من لم يترجح عليه الصديق عند الموازنة بملك الدنيا فليس من الصداقة في شيء و ماله في الخلة من خلاق بل هو من اهل التلبيس و النفاق. و اما الضيم فصاحبه ربما يلتذ باذي الناس من غير ان ينتفع به. و لا يخفي ان ذلك من قساوة قلبه فيذوق وبال امره فاي مفسدة اعظم منه الا اذا كان تركه يؤدي الى ضرر عظيم في الدين

---

1 Tevbe, 9/10
2 Bakara, 2/124
3 ?????
4 Bakara, 2/57
5 ظ/ 17

و الدنيا و ان اراد احد قبح العذر و الضيم **فليفرضه** اي فليفرض ما وقع من الوصفين **من غير معه** اي مع نفسه في كيف **يعرف قبحه** فلعله يتنبه او يتذكر فينفعه الذكري.

و السبب العاشر **طلب ما يتنافس فيه من الجواهر** الثمينة و الاشيآء العزيزة الوجود: فهو يتولد من استظام زخارف الدنيا و ذلك لعدم شرف النفس الى الجواهر الباقية. قال الله *"انما مثل الحيوة الدنيا كماء انزلناه من السماء فاختلط به نبات الارض مما ياكل الناس و الانعام حتي اذا اخذت الارض زخرفها و ازينت و ظن اهلها انهم قادرون عليها اتاها امرنا ليلا او نهارا فجعلناها حصيدا كام لم تغن بالامس"*[1]. و علاجه النظر في فوائدها و تبعاتها و موازنة السعي في طلبها و حفظها من الآفات بالتمتع بها و الى هذا اشار المصنف بقوله **و مع حقارتها** و خساستها كما علم فيما مر **يكثر العدو** و تهيجهم على الكيد فصاحبها يصرف العمر الغريز و ينفق اوقاته التي لا بدل لها اصلا الى يكثر اعدآءه و حساده فينغض عيشه و يتكدر وقته على ان طبيعة الكون و الفساد تقتضي تبديل احواله و تبديل زينته و جماله فيذهب بهآؤه و يؤل آخر الامر الى فنآئه فالساعي في طلبه هو الساعي في تضييق عيشه و تضييع عمره و اعداد اسباب علاكه **و** ايضا لانها **لا تغني** عن صاحبه **عند الحاجة شيئا** من الامداد لانها من فبيل الجماد و ما لم تتركك لا تلذ عيشك و لا يصفو خاطرك لانها لم يخلصك في الحال من فاقتك و لم ينفعك في الوقت من حاجتك لان رغبات اكثر الناس في امثالها قاثرة **و** انها **ان بقيت لك** علي تقدير سلامتها عن النهبة و خلاصها عن شرك الطلاب المتغلبة لكنك **لم تبق لها** بل تتركها بالاخرة لوارث كما قيل بشر مال البخيل بحارث او وارث و اذا تفكر من له لب في هذه الزواجر [2] لعله يترك الجزع و الغم لمن يتركه بالجبر و الرغم.

و لما فرغ المصنف عن فروع الغضب و بيان طريق قطع اسبلبها و حسم موادها اراد ان يبين كيفية تسكين الغضب بعد الاهتياج و ما لا بد له فيه و يحتاج لانها من اصعب الامور و قد عجز عن علاجها الجمهور فقال. **و اما الغضب بعد الاهتياج فصعب** من جهة الدفع و العلاج **لستر العقل بدخانه المظلم** لانه سبب لغليان الدم فينبعث من احتراقه الابخرة الكثيفة و يتصعد الى الدماغ و يكاد يزعج العقل و الروح عن اوكارهما و يحول بينهما و بين اوطارهما و لا شك انه لا اصعب في الدنيا من انهزام السلطان و غلبة جنود الشيطان و ما احسن ما قيل ان الغضبان حالة الغضب حالة الاهتياج لا يقبل العلاج و الجنون قد يقبل و قد مر مثل هذا الكلام نقلا عن بعض العلمآء و الى ذلك اشار المصنف بقوله **و كل ما قرب منه** اي من الغضبان **يكون كالوقود له** فيمده و لا يميته و يديمه

---

[1] Yunus, 10/24
[2] و/ 18

و لا يفنيه **و ربما ينفع** للغضبان في تسكين غضبه و اطفآء لهبه **تغيير الهيئة** كتبديل ملبوسه الى الاخف و الاطيب **و شرب المآء البارد** لان الغضب من الحرارة كما قال النبي صلى الله عليه وسلم ان الغضب من الشيطان و الشيطان خلق من النار و انما تطفأ النار بالمآء فاذا غضب احدكم فليتوضأ رواه عطية بن عروة السعيد رضى الله عنه **و** ينفع **النوم** ايضا لما قال النبي صلى الله عليه وسلم اذا غضب احدكم فليجلس فان ذهب عنه الغضب و الا فليضطجع رواه ابوذر رضى الله عنه **و قد يكون** الغضب **من الشهوة اذا منعت** لان اوعية المني اذا امتلأت و اخذ الى الدماغ يتولد منه العشق و الجنون و هما مولدان للغضب و قد يكون الغضب من الشره لان صاحبه اذا حرم من مشتهاه هاج به الغضب و حمل على من يبعده عنه **و ربما ردأت كيفية حتى شتم البهايم و الجمادات** كالسحاب و المطر و امثالهما بل يشتم الاموات و قد يشتفي بكسر الاواني و الالآت و ضرب البهايم و الاموات **و** من جملة علاجات الغضب **ان مشاهدة هذه الافعال** الحاصلة من الغضب **و استهجانها من غيره تنبه على قبحها** فان الانسان قلما يدرك قبح فعله و اذا شاهد من غيره يعافه و يكره ارتكابه و يقبح في عينه الاقدام عليه فيمتنع و لا ينظر اليه لان السعيد من اتعظ بغيره ثم ان للغضب لواحق و اعراضا كثيرة لم يذكرها لظهورها لكن نحن نعد عليك اصنافها و هي سبعة الندامة و الكآبة و شماتة الاعدآء و وقوعه في معرض الاستهزآء و ادآء فعله الى الامراض و الادوآء و مقت الاحبآء و شماتة الاعدآء.

و اما **الجبن:** فهو ضد الغضب. و هو الاحجام عما يجب عليه الاقدام و هو مرض ردي غاية للردآءة. و اعراضه الجزئية عشرة و الصنفية ثلثة.[1] اما الصنفية فهي ما ذكره المصنف بقوله **و يتبعه الذل و الاختلال و انهتاك الحرمة** و يلزمه ايضا وقوع الخلل في المهمات و المصالح و الطمع الفاسد من الظلمة و غيرهم في ماله و سوء العيش و عدم الثبات و الصبر في المساعي و محبة البطالة و يكون كالعضو الماؤف يحمل كل عضو ضيمة عليه و يدفع اذاه اليه. **و علاجه الخوض في المخاوف و الاقدام على المعاطب** و المهالك و الشروع في الفتن و الحروب الهائلة و الخطوب الصعبة. قال علي بن ابي طالب رضى الله عنه اذا خلت امرا قنع فيه تحريك دواعي الغضب و تهييجه قليلا قليلا حتي يتحرك الى الوسط و بالجملة التذام التهور الى ان تحدث الشجاعة ثم الثبات عليه و مما يجري **ذكر و جوب الموت** و انه عاقبة كل حي و ان مدة العمر لا محالة منقضية و الآجال مقدرة فكيف يختار العاقل القعود على الهوان مع علمه بانه لا سبيل الي بقآء الابدان و ان الحذر عن الموت المحتوم لا يؤخره عن الوقت المعلوم.

---

[1] ظ/ 18

و اما **الخوف:** فهو توجع النفس من توقع مكروه ينتظر وقوعه. قال الله *" انما ذلكم الشيطان يخوف اوليآءه فلا تخافوهم و خافون ان كنتم مؤمنين"*[1]. و هو مرض ردي لا يخلو صاحبه من نقصان عقل و قصور نظر و ذكر لان المكروه المنتظر. اما ان يجب وقوعه او يمكن. فان كان الاول فليعلم انه لا بد من و قوعه اذ لا قدرة لا حد علي دفع ما يجب و لا يفيد خوفه الا استقبال البلآء و تعجيل العنآء و التزام الم المكروه قبل حدوثه لانه كلما شاهد نفسه وجد في ذاته فجعله حائلا بينه و بين تحصيل اسباب معاشه و معاده. و ان كان ممكنا فاما ان يكون وقوعه بسبب فعله اولا فان كان وجب عليه الاحتراز عما يكون سببا له. و هو ما ذكره المصنف بقوله **يترك اسبابه ان امكن** لانه اذا علم ان الممكن المتساوي الطرفين بحسب ذاته لم يترجح احد طرفيه علي الآخر بسبب. و علم ايضا ان سبب فعله يجب عليه ان لا يشرع في امر يتولد منه تبعات مستنكرة و فضايح مستنكرهة لانه اذا امتنع عن فعله علم امتناع وقوعه بلاسبب فامن من الخوف. **و الا فالتوطين** اي اذا علم ان سببه لمن فعله فليفرضه من الواجب فعليه بتوطين النفس على ما قدره الله و الرضآء بقضآئه على ان الاشتغال بهمه و انتظار وقوعه لم يزده الا الصرف عن مهماته الاخروية و مصالحه الدنيوية و خسار العاجل و هلاك الآجل. و الحاصل ان الامر الذي يخاف منه ان كان ضروري الوقوع كالموت فلا حذر فلا فائدة للخوف و ان كان بخلافه. فاما ان يكون ممتنعا كالخوف من اهلاك الميت اياه فلا معني للخوف عنه. و اما ان يكون ممكنا فحينئذ اما ان يكون [2] احد طرفيه موهوما فلا يخاف منه. و اما مظنونا فان امكن دفعه فتباشر ذلك و الا فيلحق بضروري الوقوع فلا حذر عنه.

و اعلم ان من اكثر انواع الخوف وقوعا خوف الموت وهو دآء قلما يوجد احد لا يبتلي به. قال الله *" ان زعمتم انكم اولياء لله من دون الناس فتمنوا الموت ان كنتم صادقين و لا يتمنونه ابدا بما قدمت ايديهم"*[3]. و منشاؤه الجهل و الحيرة. لان الخوف اما مما قبله من ترك الاهل و الاموال و الاولاد او من نفسه من شدة اهواله و سكراته او مما بعده من امر المعاد و حلول العقاب. اما الاول فهو من الجهل بمنفعة اسباب المعاش و سر القدر و ذلك لانه اذا استعمل فكرته و جدد بصيرته علم ان النوبة في الحيوة و اليملك ما انتهت اليه الا بموت الاسلاف اذ لو بقيت القرون الاولى لما و سعتهم الارض و لم تنتقل امكنتهم و اسبابهم اليه و لو امكن بقاؤه لامكن بقاؤهم و لو بقوا ما وجد هذا الشخص فبقاؤه يستلزم فنآءه. و ايضا تلك الاموال ليست له بل لله ما لك الملك رب العالمين قسم الانتفاع بها و التصرف فيها بين عباده علي مقتضى حكمته و وفق مشيته و مالكيته لهما نسبة

---

1 Âl-i İmrân, 3/175
2 و/ 19
3 Cum'a, 62/6-7

مخصوصة عرضت لها بالقياس اليه و تبدل النسب لا يضر المنتسبين ابدا. و اما الاهل و الاولاد فذلك ليس بسعي العباد بل بتقدير العزيز العليم فاي ضرر في لخوف هذا الفراق العميم. و اما الثاني فلان النفس جوهر مجرد و البدن آلة لها في استعماله في كسب الادراكات و الافعال. وظاهران ذي الآلة لا يتضرد بخراب آلته. بل الموت اخو النوم الا ان الموت ترك للبدن مع عدم امكان التصرف فيه. و النوم مع امكانه فلا شيء يخاف منه في الموت. و اما ما تراه من الاهوال و السكرات فذلك ليس من عوارض الموت بل من عوارض المرض و معلوم ان الالم هو الاحساس بالمنافي و اذا حل الموت لم يبق الاحساس اصلا فلا يبقي الالم بل الموت سبب الراحة عن الآلام كالغشى و الحذر عند الاوجاع الشديدة. و اما الثالث فان كان خوفه من العقاب فليتدارك مما يؤديه من الاسباب بالامتناع عن السيئات و الزلات و ما يبقي اثره في النفس من الذنوب و العثرات و تزكية النفس من الرذائل و تحليتها بالفضائل و ان كان خوفه من الحيرة في المعاد و الجهل بحاله بعد الممات فخوفه من نقصانه و جهله لا من الموت و هو الخطب العظيم و الهول الفظيع. و هو الذي اختار في دفعه الحكمآء المتألهة و الاوليآء المتصوفة ترك الراحات و اللذات و آثروا عليها السهر و النصب في الكد و التعب في تحصيل العلوم الحقيقية و المعارف الالهية حتي امنوا من هذا الدآء المهلك و الفرغ الموبق. و قالوا الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن ان ربنا لغفور شكور الذي احلنا دار المقامة من فضله لا يمسنا فيها نصب و لا يمسنا فيها لغوب. و اعلم ان الموت الذي تفرون منه فانه ملاقيكم [1] و مع ذلك فلا ضرر فيه على المسلم اصلا بل فيه منافع و مطامع و ذلك لانه قنطرة الآخرة الى اعد فيها للصالحين ما لا عين رأت و لا اذن سمعت و لا خطر على قلب بشرو ايضا هوفيه تحقيق لمعني كل من عليها فان. و اعلام لبقآء الله العظيم الشان و ايضا المؤمن لا يذوق لذة الآخرة الابذوق مرارة الموت و ايضا المؤمن يطهر في القبر من المعاصي كما ينقي الذهب في النار و اذا عرفت ان الموت ليس فيها الم.

فاعلم ان الموت الكلي و الالم الحقيقي هو الجهل و الخسار السرمدي تبعته و انما الراحة الحقيقية و الحياة القلبية هو العلم و البقآء الابدي ثمرته و من ذاق لذة العلم و حلاوته فارق زينة الدنيا و طراوته و نزع نفسه عن دار الفساد و البلي و اتصل بزمرة الملاء الاعلى. فمات بالارادة قبل الموت بالعادة فيحيي بخيوة لا ممات بعدها ابدا و تنورت نفسه بنور المبدأ الاول سرمدا و لا يزن العالم الاسفل عنده جناح بعوضته في المقدار و انقلعت من الحضيض الادنى الى تلك الدار فكان مفارقا قبل الموت آمنا من الهلاك و الفوت مبتهجا بلذة مشاهدة ما في الغيب برياض الشكر و الريب

---

[1] ظ/ 19

كما قال على بن ابي طالب كرم الله عنه "لو كشف الغطأء ما ازددت يقينا". و هو يري كماله في موته فكيف يخاف منه و اما من ترجي تأخير الاجل من شدة الحرص و غاية الامل مع علمه بان البقآء على الدنيا محال. و ان كل نفس على النقلة و الارتحال فينبغي ان يتفكر في تبعات الحيوة و عند ذلك يختار الممات كما قال الشاعر "سمت تكاليف الحيوة و من يعش. ثمانين حولا لا ابالك يسأم. لان ذلك يستلزم ضعف الشيخوخة و سقوط القوة و الابتلآء بمفارقة الاحباب و مجاهدة الاوصاب فهو كمن يتمنى مرضه و طول عذابه". و ربما ينوب الانسان نايبة يتمني معها مماته كما قال امير المؤمنين على بن ابي طالب كرم الله وجهه "اذا عاش امرؤ ستين عاما فنصف العمر يمحقه الليالي و نصف النصف يمضي ليس يدري تقلبه يمينا عن شمال و ثلث النصف آمال و حرص و شغل بالمكاسب و العيال و باقي العمر اسقام و شيب و هم بارتحال و انتقال فحب المرء طول العمر جهل و قسمته علي هذا المثال". و انما اطنبنا الكلام في هذا المقام لكونه بلية عامة و داهية دهيآء قد طار من ذلك عقول العقلآء و الله حسبي و كفي به وكيلا. و اعلم ان الامراض الحاصلة من قوة الجذب فثلثة و هي الحرص و البطالة **و** الحزن.

اما **الحرص:** فهو من جنس الافراط في الشهوات و طلب الالتذاذ بها. و لا شك في كثرة اغراضه مع ردآءتها لان صاحبها يكون ذليلا قصير الهمة كثير التهم لان همه في عموم الاوقات معقودة بتدبير قوته البهيمية ستنفد و سعه في خدمتها و يستجهد فكره في لذتها و الخادم احسن من المخدوم فهو اخس من البهايم. فيعالج **بالتفكر في مشاركت الحيوانات** كالفيل و الخنزير و نحو هما في قضآء الشهوات من المآكل و المشارب و المناكح فان تلك الحيوانات ما حازت شرفا بكثرة استعمال القوي المدركة في ملاذها. **و** يعالج ايضا بالتفكر **في قلة لذتها** [1] لان تواتر ورود المذوقات على الذوق يكل الحس و ينقض الذوق و خصوصا اذا تشوقت النفس وقت استعمالها الى ما هو الذ منها و بالتفكر **في قصر مدتها** اذ المآكل و المشارب ينفذ لذتها سريعا و لا يدوم الا الى بلوغها اصل اللسان ثم يتولد منها امراض مثل الهيضة و التخمة و العفونات الحادثة من السدد الامتلائية و غير ذلك من انصياب المواد المجتمعة من فضلات الغذآء الى الاعضآء. و ايضا الاستكثار منها يورث البلادة و ثقل الحواس كما قيل البطنه تذهب الفطنة. و اما المناكح فمدة لذتها من وقت انفصال المني عن اوعية الى اندفاقها في الرحم. و لا يخفي ان ذلك مدة قصيرة ثم يحصل منها كلال البدن و اتعاب القوى و دفع الكيموسات الصالحة التي هي غذآء الاعضآء و صرف الرطوبات الاصلية التي هي دعامة البدن و تحليل الحرارة الغريزية التي هي مركب الروح الحيواني و آلة الطبيعة في

---

[1] 20 /و

تصرفاتها. و بالتفكر **في خساسة المطالب** لما مر من الشركة مع البهايم و الخسار في المال و الدين و الهلاك في النفس و العقل مع ان صاحبها مهان غير وجيه و بالتفكر **في استخراج حكمة القوة الشهوية** التي خلقها الله لدفع الم الجوع و حفظ بدل ما يتحلل ليتقوم البدن و ينسد الرمق و ايضا قوة الجماع مودعة في الانسان لابقآء النوع و تكثير سواد الاسلام لا الالتذاذ بقضآء شهوة الوقاع على اي وجه كان و على اي طريق وقع من الطرف المنهية في الشرع و المذمومة في العرف و انما هو ليرغب فيه طبعا لئلا يستغني لبعض الجاهلين ما سولت لهم انفسهم من داعية الاعراض عن الاولاد و اختيار الرهبانية و ايضا اقوي اسباب الشهوة تسويل النفس الامارة و تخييلها لصاجها ما شآءت من المشتهيات و تزيينها المناكح و سائر المستلذات كالحرص علي استبدال الزوجات و اختلاف المنكوحات و الميل الى تتبع النسآء و التلذذ بانواع شمائلهن و التنعم باصناف فضآئلهن **و** لهذا يكون اكبر علاجه **اجالة الراي** الصحيح **عند تسويلات النفس** الامارة فيما يصرفه عن الهوي ليتنفر من تهمه و تستصغر لذة مشربه و مطعمه و يستهجن التلوث بالنسآء **و الاشتغال بالعلميات** من العلوم الدقيقة التي يستوعب تحصيلها الاوقات **و غيرها مما يلهى** النفس **عنها** اي عن تلك التسويلات من ملازمة الطاعات و العبادات خصوصا اقامة و ظايف الصلوات قال الله *" ان الصلوة تنهي عن الفحشاء و المنكر"*[1] و ادامة الصيام فان الصوم له وجآء **و الاجتناب مما يغري** اي يحث **بها** اي بالشهوات من المقدمات المفيدة لها كصحة اصحاب الحرص مثلا بل عليه صحبة الاماجد و الاكارم و قد يستعان عليها بالترغيب في الجاه و الحشمة و المكارم و الصبر على الصوم و الجوع و قد تعاضد فيه المقول و المسموع. و اعلم ان من ارداء انواع الحرص العشق الحيواني و هو صرف الهمة الى طلب النكاح [2]من شخص معين. و لا يصدر الا عن ضعاف العقول و ركاك الهمم و ربما يؤدي الى هلاك النفس و البدن. و علاجه صرف الفكر عن شمايل المعشوق و النكاح مع غيره و النظر الى من هو فوقه في الحسن. و الاشتغال بما يختاج الى دقيق فكر و لطف نظر من العلوم و الصناعات لينجذب عن جانبه و مواظبة مجالسة العلمآء و الظرفآء و الخوض معهم في النكت و اللطائف و التجنب عن بحث ينشئي الخيالات الفاسدة و الاحتراز عن حكايات العشاق و اشعارهم. و الكف عن الوحدة ثم الايفال في السفر الى حيث ينقطع عن معشوقه والخبر ويئاس عنه الوصال حتي يسلو عنه هذا الحال و ينبغي ان يعلم ان هذا العشق غير العشق العفيف الذي هو الابتهاج بشمائل المعشوق و التبهج بحركاته و سكناته كما قيل العشق عمي الحس عن عيوب المحبوب. فان ذلك من لطافة الطبع و صفآء النفس و هو محمود غاية الحمد معين علي تجريد النفس عن علايق

---

1 Ankebut, 29/45
2 ظ/ 20

الطبيعة لانه يجعل الهموم المتفرقة هما واحدا و لا يخفي ان المانع من العشق الحقيقي للواحد الحق الذي هو غاية الغايات و نهاية كمال الموجودات هو العلايق البدنية و الشواغل الحسية و الكدورات الهيولانية فاذا انحصر بالعشق المذكور تلك العلايق في واحد يكون هو قنطرة الحقيقة و مأخذ رتبت السعادات الحقيقية. قال الشاعر "العاشقون علي ثلثة اضرب ضرب بدون مكارم الاخلاق و جماعة عشقوا الصباح و فرقة لا يرتضون سوي هوي الخلاق".

و اما **البطالة:** فهي ارداء انواع الرذائل. قال الله *"افحسبتم انما خلقناكم عبثا"* ثم ذكر تبعاتها فقال **مقتضاها** من الاعراض واللواحق كثيرة لكن اكثرها لزوما **هلاك النفس** آجلا باهمال رعاية مصالح المعاش و القعود عن اكتساب سعادة المعاد فالآلام الحاصلة منها هو هلاك نفوس العباد. **و** هلاك **البدن** عاجلا بمخالفة حكمة الله في ايجاد الانسان و معاندة حضرته في افاضة الجود و الاحسان كاختلال مهماته و واجباته من القيام بمصالح الاهل و الاولاد الموجب فقد عدم بقآء النوع و النسل الذي هو هلاك بدن معنوي. **و** ايضا **هو** اي الكسل **تشبه بالجماد** بل اخس و انخراط في سلك هذا النوع الجامع. فقد ان التدبير و التصرف **و** كذا **ابطال الحكمة** في خلقه و هو القيام بما يفيد النظام. و لا شك ان التقاعد عن ذلك ابطال للحكمة في خلق العباد و كذا التقاعد عن معرفة احوال المبداء و المعاد و ذلك خسران عظيم و عذاب اليم لا يسد احد ثلمته و لا يجير شيء كسرته. ثم ان المصنف اشار الى علاجه بقوله **فليجالس ارباب الجد** و الكد بمداومة فكرته في بلوغ هذا الحد و تحريك دواعي الجاه و الرفعة و تزيين تحصيل الثروة و السعه الى ان اهتاجت قوته و اقبلت على [1] طلب الفضائل قرونة. **فيتأمل آثاره** اي آثار الجد و منافعه من فوز اربابه بالسعادات الفاخرة في داري الدنيا و الآخرة. **و يسمع حكاياتهم** اي حكايات ارباب الجد مما يتحرك رجوليته بالرأي الصائب و يغريه على طلب المعالي و المكاسب و بلوغ الرفعة و المناصب. و يسمع **مذمة اهل الكسل** عند الله و رسوله و عند الناس كافة. **و سوء عاقبتهم** في الدارين فان هذه الامور من الخسران المبين و لعل عند تقبيح حال المتعطلين و مذمتهم و تحسين امر المجتهدين و محمدتهم تنتقش نفس هؤلآء و تهش عند استماع هاتيك الاشيآء. و كذا يتذكر **ما بحرة البطالة من الاشتغال بما لايعني** الذي من حسن اسلام المرء تركه لان صاحبها لا يمكن ان يستقر في موضع ابد الآباد ويلازم متنبتا واحدا كالجماد بل يتحرك بمقتضي هواه في طلب ما يتشهاه بل قد يشغل الناس من مهماتهم و يصرفهم عما توجهوا اليه من طلباتهم فعدمه خير من وجوده.

---

[1] و/ 21

و اما **الحزن:** فهو تألم النفس من فقد المطالب او فوت المحبوب قال الله*" الا ان اولياء الله لا خوف عليهم و لا هم يحزنون"* لان الاولياء لا يحبون الا الحي الباقي فليس لهم فقد المطلوب. و قال الله عز و جل *"لكيلا تأسوا على ما فاتكم"*. **و منشاؤه توقع حصول جميع المطالب** من المستلذات الجسمانية و المشتهيات الدنياوية و توهم **بقآئها** و كثرة الشغف و شدة اللهج بنباتها. و هو قريب من مفهوم الحرص. **و هو** اي هذا التوقع و التوهم **جهل** و تشكيك للنفس في الضروريات لان المشاهدة حاكمة بعدم حصول جميع المطالب في الاعم الغالب. و ايضا الضرورة حاكمة بطبيعة الكون و الفساد و ان ورآءها امر المعاد لان العاقل لو انعم النظر علم ان كل ما تركب من المختلطات و اجتمع من المتقابلات بقاؤه قسري و فناؤه طبيعي و غلبه الطبع على القسر ضرورية فيتفطن استحاله دوآم بقآء مركبات هذا العالم و يتيقن بطلانها. قال النبي صلى الله عليه وسلم "من صح فيها سقم و من سقم فيها و من افتقر فيها حزن و من استغني فيها فتن. و قال الحسن البصري رضى الله عنه "ان الدنيا احلام نوم او كظل زائل ان اللبيب بمثلها لا يجذع". و تذكر قول رسول الله "لا يلدغ المؤمن من حجر مرتين". ثم اشار المصنف الى علاجه بقوله **فليتوجه** صاحب هذا المرض **الى الباقيات الصالحات** و هي الخيرات التي شموسها بازغة في ليل الدنيا و نهار الآخرة. و لا يغرب ابدا الا عند خفافش عرصة الجهالة فعليه بالتمييز بين الدائم الباقي و بين الزائل الفاني. و اتخاذ الاول و اطراح الثاني و اقتنآء ما صفا من الصور القدسية و انتزاع ما كدر من الموجودات المادية و الاجتناب عما يقتضي وجودها و عدمها و بقاءها يستلزم فناءها الا بقدر الضرورة من الاقتصار علي الكفاف و الري عن النشاف و الاقتدآء بحال الطيور تغد و خماصا و تروح بطانا و الاعتبار بما تراه من احوال الحيوانات عيانا [1] و بحال من سعي و وعي و جمع و احتوي ثم ترك و مضي و كيف يصرف العاقل همته و يبذل و سعه. فيما عدمه واجب و بقاؤه ممتنع و يرفض مالا يمكن زواله و يستحيل تغيرة و انتقاله و هل هذا الاضيعة العمر و فعلة الجاهل الغمر و العاقل يري عواقب الاشيآء و لا يجزع من المصائب و الجاهل لا يتدبر في الامور و يضطرب مما يفجاؤه من النوائب و كم من مخرون يعود الى السلو و الاصطبار بالاضطرار فعليك ان تجعل اول امرك آخره مع بصيرة و اعتبار و تنفي عنك الحزن بادئ بدئ بالسكينة و الوقار كما قال علي بن ابي طالب كرم الله وجهه اصبر صبر الاكارم و الا فتسل سلو البهايم. قال الشاعر ذو الجهل يفعل ما ذو العقل يفعله في النايبات و لكن بعد ما افتضحا و كل من تفكر ان مواهب الدنيا عواري اعطاها الله للانتفاع بها لم يحزن باسترجاعها و لم يغتم باستردادها و خصوصا اذا اكتسبت بها سعادات تبقي ابدا و كرامات تدوم سرمدا.

[1] ظ/ 21

و اعلم ان المصنف لما فرغ من الاعراض الاولية للقوي الثلث شرع في ذكر متولداتها و هي سبعة. الاول **<u>الحسد:</u>** و هي تمني استجماع جميع الخيرات مع ارادة زوالها عن الغير. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "ان الحسد ليأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب". **<u>و منشاؤه الحرص و الجهل بان استيعاب جميع الخيرات</u>** لواحد من الناس **<u>ممتنع</u>** عقلا و العاقل العالم بامتناع الشيء كيف يطلب حصوله. و اما تولده من الحرص فلانه اذا راي ان كل احد حائز بما في يده يحكم بانهم يمنعون عن حصول مطلوبه بجهل من عنده فيتولد من ذلك الحرص المفرط الي زواله عن احرازهم بسبب من اسباب الزوال من الموت و النهب و القتل الى غير ذلك من الاحوال. و هذا هو المراد بالحسد قال بعض العلمآء القوي التي يأتي الشيطان من قبلها في الاصل ثلثة الشهوة و الغضب و الهوي. الشهوة بهيمية و الغضب سبعية و الهوي شيطانية. و الشهوة آفة لكن الغضب اعظم منها و الغضب آفة لكن الهوي اعظم منه. قال الله *"و ينهي عن الفحشآء الشهوة و المنكر الغضب و البغي"*[1] الهوي فبالشهوة يصير الانسان ظالما لنفسه و بالغضب ظالما لغيره و بالهوي لربة. قال صلى الله عليه وسلم "الظلم ثلثة فظلم لا يغفر و ظلم لا يترك و ظلم عسي الله ان يتركه فالظلم الذي لا يغفر هو الشرك بالله عز و جل و الظلم الذي لا يترك هو ظلم العباد بعضهم بعضا و الظلم الذي عسى الله ان يتركه هو ظلم الانسان نفسه. و نتيجه الشهوة الحرص و البخل و نتيجة الغضب العجب و الكبر و نتيجة الهوي الكفر و البدعة و يحصل من اجتماع هذه السبعة في بني آدم خصلة سابعة الحسد. و هو نهاية الاخلاق الذميمة. كما ان الشيطان هو النهاية في الاشخاص المذمومة و لهذا السبب ختم الله مجامع الشرور الانسانية بالحسد في قوله *"و من شر حاسد اذا حسد"* كما ختم جوامع الخبائث الشيطانية بالوسوسة في قوله *" يوسوس في صدور الناس من الجنة و الناس"*[2] و ههنا اسرار اخر تركناها لعدم احتمال المقام لتفصيلها. **<u>و اثره</u>** اي اثر الحسد **<u>الحزن الدائم</u>** المبرح لان نعم الله غير قابلة للعد و الاحصآء و هو كل يوم في شان من الكرم و الاعطآء و كلتا يديه بالخير سخآء. فاذا حزن صاحبه في كل خير و نعمة يلزمه الحزن الدائم و السخط اللازم و مع ذلك لا ينجلي غمته و لا يتحصل بغيته الى ان ينقضي عمره و مدته نعود بالله من هذا الدآء العظيم و الخطب الجسيم. و اما علاج الحرص و الجهل المذكور فعلاج الحسد بعينه. لان المسبب يرتفع بارتفاع السبب. **<u>و شره</u>** اي اكثر انواع الحرص شرا **<u>ما</u>** وقع **<u>بين العلمآء</u>** في المطالب العلمية. و ذلك لان المنافع الدنيوية بسبب انتهآء حوزتها و ضيق عرصتها يتعذر اشتراك الجميع فيها و لا ينال احد منها حظا الا بعد حرمان الآخر فخاطبها ربما لا يريد الخير بالذات بل يكره ضرر الغير و

---

[1] Nahl, 16/90
[2] Nâs, 114/5-6

انما يلزمه بواسطة اجتلاب ما يرومه من الخير بخلاف المنافع العلمية **اذ حظ واحد** من العلمآء **لا يتوقف على حرمان الآخر** فانها لخلوها عن المادة معراة عن النقص و الفوات قابلة للتشريك و الاتفاق لا ينقص بالعطآء و الانفاق بل كلما انفقت زادت لذتها و عمت متفعتها فالحسود فيها علي شرة الطبع و طبع السريرة فيكون من اقبح انواع الحرص نجانا الله و اياكم عن هذه الداهية الدهيآء و اعاذنا و اياكم عن هذه الفتنة العميآء.

[1] الثاني **الغبطة:** و هي **طلب حصول** جميع **الخير له** اي للطالب **مع عدم** توقع **الزوال عن الغير**. و القيد الا خير هو المميز بينها و بين الحسد. **و هو** اي هذا الوصف اعنى الغيطة **محمود في** السعادات **الاخروية** النفسانية **و في** الامور **الدنيوية حرص** مذموم و قد مر تحصيل الحرص و علاجها علاجه.

الثالث **الطمع:** و هو توقع الخير من الغير بلا استحقاق و لا عوض. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بئس العبد عبد طمع يقوده. و قال علي بن ابي طالب كرم الله وجهه اكثر مصارع العقول تحت بروق الاطماع. و هو اي الطمع **ذل ينشأ من الحرص و البطالة و الجهل بحكمة الله في الحاجات الى التعاون**. و صاحبه بعيد عن الحرية متذلل لارذل البرية معرض عرضه للدنية. و كل طالب محتاج لمطلوبه و متعبد له من تلك الجهة. فالطامع مستفيض من خاطب حطام الدنيا فهو عبد عبد الحطام الذي هو اخس الاشيآء و مع ذلك فهو ارذل العبيد و اهونهم اذ لم يقم بحق خدمة سيده و لتقاعده عن ادآء حقوق نعمته. قال امير المؤمنين علي بن ابي طالب رضي الله عنه الطمع رق مؤبد. و علاجه النظر في حكمة التعامل و التعاوض فان النظام يحصل بالانتهآء عن كل ما لم يكتسب بنفسه حتي الهدايا و التحف و تشويق النفس الى اللذات العقلية لتعلو الهمة عن الانفعاليات و اختلاط الاحرار و استماع حكاياتهم و امثالهم مثل ما روي عن علي رضي الله عنه المنية و لا الدنية و التعلل و لا التوسل. و قيل الحر من يتوكل على الله اي لا يطلب ما لا يستحقه بل يعلم ان كل ما يليق به و يقتضيه باستعداده موهوب له من حضرته.

الرابع **الحقد:** و هو غضب مستمر كامن في الباطن قال الله *"و لا تجعل في قلوبنا غلا للذين امنوا"* [2] و من لواحقه الشماتة و علاجه اصعب من علاج الغضب. و هذا **يزول بتصور الاخوة الحقيقية** الثابتة بينه و بين المحقود عليه. فان المواصلة الغريزية بين كل شخصين من نوع ثابتة قال الله"

---

[1] و/ 22

[2] Haşr, 59/10

فمن عفي من اخيه بشيء"[1] فينبغي ان يعتبر الاصل و ما بينهما من الوصل و ليقطع النظر عن العارض الغريب الذي هو سبب الحقد اللهم الا ان يكون امرا لا يجوز الغآؤه شرعا و عقلا.

الخامس **الكذب:** و هو اخبار غير مطابق للواقع. قال الله تبارك و تعالي" *ويل لكل افاك اثيم"*[2] **و هو شر من عدم النطق لا فادته اعتقادا غير حق و ربما جلب مضار** من النميمة و البهتان و السعاية و الغمز. بل الصدق احد اركان نظام العالم و لو فوض مرتفعا ارتفع نظامه و انقطع بقاؤه و دوامه و هو اصل جميع المحمودات و ركن بنآء البنوات و نتيجه التقوي و مدار امر الفتوي و هو الي سبيل الخيرات ذريعة و لو لا لبطل احكام الشريعة و اسبابه كثيرة اغلبها التوصل به الي منفعة خسيسة. **فليذكر** لعلاجه **تبعاته من المذمة** اذ كل احد يتنفر عنه طبعا و كذا الكذوب لا يرضي بنسبة الكذب اليه بل يتاذي. **و عدم الاعتماد** علي كلامه حتي لا يلتفت الناس الي كلامه اصلا. **و الاستخفاف** بين الناس فيذهب وقعه و بهآؤه و ايضا لا بد ان ينأملان خاصية الانسان [3] فضيلة النطق و من اجل اغراضه اعلام الغير ما غاب عنه من الامور الواقعة في احد الازمنة الثلثة و الكذب يفوت هذا الغرض و فوات الغرض يجعل ماله الغرض عبثا و من ابطل ما اودعه الله من الفضائل في الانسان يكون من كفران النعمة في اعلي مكان و زاد فسادا علي هذا البطلان افادته اعتقادا منافيا للحق في جميع الازمان.

و السادس و السابع ما اشار اليه بقوله **و من العجب ينشأ الصلف و منه النفاق:** اي اذا انضم الي الكذب العجب يتولد الصلف. قال الله "*و لا تحسبن الذين يفرحون بما اتوا و يحبون ان يحمد و بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب"*[4]. و ان اخبر عن معتقده في حق الناس مظهر الهم النصح فان كان مع استبطان شرهم و مخالفتهم كان نفاقا. قال *الله "و من الناس من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا و يشهد الله علي ما في قلبه و هو الد الخصام"*[5]. و ان كان بدون استبطان شرهم و مخالفتهم كان ريآء. قولا كان ذلك الاخبار او فعلا كالحركات الدالة علي احوال الباطن و القول ان كان في غيبة الانسان يخص باسم السمعة و يسمي الريآء ملقا ان كان في المحبة وحدها. و اعلم ان من جملة المتولدات البخل. قال علي رضي الله عنه البخل جامع لمساوي العيوب. و هو زمام يقاد به كل سوء و هو اما من مخافة الفقر فيزول بالفكر في عواقب الاموال و صير و رتها الي الفنآء و اما لطلب الترفع بالمال فتزول عند النظر في ان الرفعة للمال لا له بل هو خادم له و حارس و فيما ذكرناه في

---

1 Bakara, 2/178
2 Câsiye, 45/7
3 ظ/ 22
4 Âl-i İmran, 3/188
5 Bakara, 2/204

باب المباهاة كفاية و اما المناسبة ذاتية بما يضن به فيزول بالنظر في شرف جوهره و بعده عن الهيولانيات في المرتبة. و اعلم انك اذا اتقنت ما قيل في دفع كل رذيلة و استحضرت القوانين الموردة في المعالجات سهل عليك استنباط البسائط و المركبات من علل الامراض و معرفة ما صعب عليك من المعالجات و الاغراض.

ÖZGEÇMİŞ

Elzem İÇÖZ: 1981 yılında Adapazarı'nda dünyaya geldi. İlk, orta ve lise tahsilini Adapazarı'nda tamamladı. 1999 yılında Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesini kazandı. 2003 yılında aynı fakülteden mezun oldu.